



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

La acción política en Karl Marx. Una lectura a partir de Hannah Arendt y Maurice Merleau-Ponty

Diego Felipe Paredes Goicochea

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Universidad Paris Diderot – Paris 7 (Cotutela)
LCSP / ED 382
Bogotá, Colombia
2015

La acción política en Karl Marx. Una lectura a partir de Hannah Arendt y Maurice Merleau-Ponty

Diego Felipe Paredes Goicochea

Tesis presentada como requisito parcial para optar a los títulos de:
Doctor en Filosofía (UN) y Doctor en Ciencias Políticas y Jurídicas (Paris 7) - Cotutela

Codirectores:

Bernardo Correa y Étienne Tassin

Grupos de Investigación:

La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea

Estética y política

LCSP / ED 382 (Universidad Paris Diderot)

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía

Universidad Paris Diderot (Paris 7)

ED 382

Bogotá, Colombia

2015

Resumen

Esta tesis propone una interpretación del problema de la acción política en Karl Marx a partir de las lecturas de Hannah Arendt y Maurice Merleau-Ponty. Contra la crítica de Arendt, que considera que Marx niega la política al reemplazar el carácter de acontecimiento de la acción y la especificidad del vínculo político por la necesidad histórica, la administración de la vida y la humanidad socializada, en la tesis se lee a Marx a partir de su noción de “praxis” y, por tanto, desde la contingencia, la coexistencia, el conflicto y la democratización. Esta interpretación se apoya, hasta cierto punto, en los planteamientos de Merleau-Ponty, pero también en una relectura de Marx desde la fenomenología de la acción política de Arendt. Como se resalta a lo largo de la tesis, dicha propuesta implica hacer frente a las tensiones internas del pensamiento marxiano y, de esta forma, a la equivocidad que atraviesa sus escritos.

Palabras clave: acción política, filosofía de la historia, cuestión social, institución, Karl Marx, Hannah Arendt, Maurice Merleau-Ponty.

Résumé

Cette thèse propose une interprétation du problème de l'action politique chez Karl Marx à partir des lectures de Hannah Arendt et Maurice Merleau-Ponty. Contre la critique d'Arendt, qui considère que Marx nie la politique dans la mesure où il remplace le caractère d'évènement de l'action et la spécificité du lien politique par la nécessité historique, l'administration de la vie et l'humanité socialisée, dans la thèse on lit Marx à partir de la notion de « praxis » et, par conséquent, à partir de la contingence, la coexistence, le conflit et la démocratisation. Cette interprétation s'appuie, jusqu'à un certain point, sur les analyses de Merleau-Ponty, mais aussi sur une relecture de Marx faite à partir de la phénoménologie de l'action politique d'Arendt. Comme on le souligne tout au long de la thèse, cette proposition de lecture demande à faire face aux tensions internes à la pensée marxienne et, de cette manière, à l'équivocité qui traverse ses écrits.

Mots clés: action politique, philosophie de l’histoire, question sociale, institution, Karl Marx, Hannah Arendt, Maurice Merleau-Ponty.

Abstract

This thesis proposes an interpretation of the problem of political action in Karl Marx based on Hannah Arendt’s and Maurice Merleau-Ponty’s readings. Against Arendt’s critique, which considers that Marx denies politics by substituting the event character of action and the specificity of the political link for historical necessity, the administration of life and socialized humanity, in this thesis Marx is read from the viewpoint of “praxis” and in this manner from the perspective of contingency, coexistence, conflict and democratization. This interpretation is based to some extent on Merleau-Ponty’s analysis but also in an understanding of Marx that takes into account Arendt’s phenomenology of political action. As it is highlighted throughout this thesis, this approach demands addressing the internal tensions of Marxian thought and thus the equivocal character of his writings.

Keywords: political action, philosophy of history, social question, institution, Karl Marx, Hannah Arendt, Maurice Merleau-Ponty.

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN.....	8
Abreviaturas de las obras citadas.....	15
 PRIMERA PARTE	
Historia y Política.....	17
 Capítulo I	
Acción y acontecimiento: la historia como narración.....	18
La contingencia de la acción política: natalidad y pluralidad.....	19
Acción política y acontecimiento.....	27
El triunfo de la historia sobre la política.....	31
Historia como narración.....	37
 Capítulo II	
Filosofía de la historia y contingencia: el drama de actuar en sociedad.....	42
La contingencia de la acción política: una lectura de Maquiavelo.....	43
Hacia una interpretación fenomenológica de Marx.....	47
Una filosofía de la historia determinista.....	56
La historia profana.....	62
Hacia una filosofía de la historia abierta a la contingencia.....	69
 Umbral	
La relación entre política e historia: narración y drama.....	79
 SEGUNDA PARTE	
Lo social y lo político.....	95

Liminar	96
----------------------	-----------

Capítulo III

La distinción arendtiana entre lo social y lo político	99
La absorción de la política en lo social.....	100
Marx y el triunfo del <i>animal laborans</i>	105
La cuestión social: la vida sobre la política.....	111
¿La dimensión política de lo social? El caso del movimiento obrero.....	117

Capítulo IV

La política en el pensamiento de Marx	125
Coexistencia y actividad social.....	126
La acción política como praxis.....	134
La inseparabilidad entre lo social y lo político.....	146

Umbral

Acción, vínculo político y emancipación	159
--	------------

TERCERA PARTE

Política e institución	170
-------------------------------------	------------

Liminar	171
----------------------	------------

Capítulo V

La derrota de la revolución	174
La revolución: verdadera como movimiento, falsa como institución.....	174
Toda revolución finalmente fracasa.....	181
Institución, división y pluralidad.....	191

Capítulo VI

La forma política de la revolución	197
La lucha de clases como conflicto político.....	198
El proceso revolucionario y la transición.....	203

La forma política de la emancipación social.....	208
El proletariado y la institución revolucionaria.....	217
Umbral	
La institución revolucionaria.....	224
CONCLUSIÓN.....	242
Bibliografía.....	248
RESUME EN LANGUE FRANÇAISE.....	259

INTRODUCCIÓN

“El puesto de Marx en la historia de la libertad humana siempre será equívoco”

Hannah ARENDT, *Sobre la revolución*

Esta sugerente frase de Hannah Arendt no sólo resume en unas pocas palabras su interpretación de Karl Marx, sino que hoy, cuando ya ha concluido el “corto siglo XX”¹, tiene el alcance de convertirse en un juicio sobre los acontecimientos de toda una época. Si, por un lado, Marx puso en marcha una crítica de la sociedad de su tiempo para elucidar las condiciones en las que el ser humano podía liberarse, a través de la política, de la explotación y de la opresión, por otro, según Arendt, sometió esta liberación a la inevitabilidad del desarrollo histórico y a la urgencia del proceso vital, reemplazando de este modo el impulso de libertad por el de la necesidad.

Las teorías de Marx marcan, para ella, el fin de nuestra tradición de pensamiento político, puesto que buscaron realizar la filosofía en el ámbito de los asuntos humanos, esto es, en su mundo común y ya no fuera de él. Este rebelión contra la filosofía se comprende, en un primer momento, como la victoria de la política frente a la contemplación o, más específicamente, como la inversión de la jerarquía tradicional entre teoría y *vita activa*. Pero, según la pensadora alemana, bajo un examen más atento se observa que esta inversión no significó de hecho una rehabilitación de la acción política. En vez de dilucidar la especificidad de la acción, al acentuar las distinciones y articulaciones de la *vita activa*, la realización marxiana de la filosofía contribuyó a borrar estas distinciones y, por tanto, en último término, favoreció la desvalorización de la política.

Así, aunque Marx, como en su contexto también lo hizo Nietzsche, logró revertir la jerarquía socrático-cristiana entre la vida contemplativa y activa, no tuvo ningún éxito en abandonar el marco conceptual de la tradición: la acción política fue confundida, entonces,

¹ Véase Hobsbawm 2000a.

con la fabricación y la labor. El pensador alemán superó, de esta manera, el primer obstáculo para elucidar el sentido de la acción humana, pero en este proceso de superación interpuso un segundo impedimento. Por esta razón, Marx se convierte, para Arendt, en un pensador anti-político. En primer lugar, niega la política al someter la temporalidad contingente de la acción a una historicidad procesual y teleológica: la filosofía de la historia marxiana es una combinación entre la necesidad, causada por el desarrollo de las contradicciones económicas, y la fabricación de la historia como fin político. En segundo lugar, confunde el vínculo propiamente político con el vínculo social, reduciendo a la acción a la gestión del proceso vital. Pero, en tercer lugar, la necesidad histórica y la necesidad de la vida apuntan hacia un modelo de sociedad en el cual la institucionalización de la acción se identifica con el reemplazo de la actividad política por la simple administración de las cosas.

De este modo, para Arendt, la teoría marxiana bloquea la posibilidad de pensar el sentido de la acción y, por tanto, de la política. Pero, ¿no es precisamente Marx uno de los más importantes pensadores de la praxis y de la acción revolucionaria? ¿No es la comprensión de la política lo que marca su inicial confrontación de juventud con Hegel y sus escritos de madurez que emergen al ritmo del desarrollo de las luchas obreras? Si las preguntas anteriores pueden tener una respuesta positiva en un estudio cuidadoso de los escritos de Marx, entonces ¿de qué supuestos filosóficos parte Arendt para llegar a la conclusión antes mencionada? ¿Cuál es la particularidad de su lectura? La presente tesis está dedicada a esta lectura. Sin embargo, su objetivo no se agota en la reconstrucción de los argumentos centrales de dicha interpretación ni busca acusar a Arendt de una auténtica incompreensión de la obra marxiana. Su propósito es otro. En este trabajo pretendo leer a Marx *contra* Arendt, pero también leer a Marx *desde* Arendt. A mi juicio, este doble movimiento tiene el efecto de resaltar la productividad de la crítica arendtiana, ya que pone de manifiesto la dimensión propiamente política del pensamiento marxiano.

Aunque, como ya se mencionaba, Arendt parte del carácter equívoco de los planteamientos del autor alemán, y reconoce en este sentido las tensiones en el desarrollo de su pensamiento, su crítica se dirige principalmente contra un Marx que es, para ella, uno de los grandes representantes de las filosofías de la vida que surgen en el siglo XIX. Él no es,

entonces, el pensador del trabajo y de la construcción de un mundo común, sino el filósofo de la supervivencia y de la continua reproducción de la vida. No es el pensador de la praxis, sino de la labor. Su filosofía no se ocupa del vínculo político, sino de la administración de lo social y, por lo tanto, el sentido de este vínculo se confunde con sus condicionamientos socioeconómicos. En vez de promover la creación de un nuevo espacio de libertad, caracterizado por la pluralidad y la revelación de los actores, su proyecto revolucionario tiene como fin la unificación de la especie en la “humanidad socializada”. Pero, además, dado que Arendt encuentra una conexión estrecha entre la necesidad vital y la necesidad histórica, Marx no se ocupa del acontecimiento y de la contingencia de la historia, sino de su desarrollo inevitable hacia un fin definido. La filosofía marxiana de la historia sería así una doctrina de la concatenación mecánica de los acontecimientos y de su determinación causal por parte del desenvolvimiento de las contradicciones del proceso de la labor.

Así pues, aunque Arendt se centra en el tema de la vida, y no utiliza el vocabulario marxiano de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, su interpretación reproduce, hasta cierto punto, la lectura marxista tradicional que reduce el pensamiento de Marx al economicismo y a la doctrina del “materialismo histórico”. Por eso, ocuparse de la crítica arendtiana exige volver a leer Marx haciendo a un lado al marxismo, y esto implica leer a Marx *contra* Arendt.

Ahora bien, resulta interesante que esta lectura pueda ser enriquecida recurriendo a un pensador como Maurice Merleau-Ponty que, aunque comparte con Arendt un enfoque fenomenológico de la acción política y una significativa influencia maquiaveliana, aborda el pensamiento de Marx desde una perspectiva heterodoxa, que lo separa de la dogmática marxista. Contra el mecanicismo y el positivismo de los marxistas de su tiempo, en sus primeros textos de posguerra, Merleau-Ponty realiza una lectura de la obra marxiana a partir de la reinterpretación de la noción de “praxis”. En este caso, Marx es el filósofo de la historicidad y del estudio concreto de las sociedades. Del materialismo práctico y no del fetichismo de la ciencia. El pensador de la coexistencia, del mundo cultural y no de la conciencia constituyente, completamente autónoma y desarraigada. Y, en oposición a una visión de la historia determinista y necesaria, Merleau-Ponty encuentra en Marx una filosofía contingente de la historia.

Si bien esta lectura de Merleau-Ponty no apunta explícitamente hacia una comprensión política del pensamiento marxiano, los diferentes elementos que de ella se desprenden, especialmente en sus escritos de 1945 a 1948, se convierten en un apoyo sugerente para profundizar en lo que anteriormente llamaba la productividad de la crítica arendtiana. Merleau-Ponty actúa así, en el desarrollo de la presente tesis, como un contrapeso frente a la lectura de Arendt. En vez de recurrir a los extremos de las divisiones categoriales, el filósofo francés piensa los puntos intermedios, acentúa las relaciones y las líneas de continuidad. Es de esta manera que contribuye a iluminar la dimensión política del pensamiento de Marx. Sin embargo, esto no es suficiente. Para lograr este propósito es necesario hacer un esfuerzo adicional que consiste en leer a Marx *desde* Arendt, esto quiere decir, no sólo desde la especificidad de su crítica, sino desde su fenomenología de la acción. Las nociones arendtianas que definen su pensamiento político, tales como “iniciativa”, “pluralidad”, “mundo”, “visibilidad”, “libertad”, pero también “acontecimiento”, “narración”, entre otras, se convierten en derroteros clave para elucidar el lugar de la política en el pensamiento de Marx.

Así, esta tesis no busca eludir el tema de la equivocidad marxiana. De hecho, como se intentará mostrar en sus diferentes capítulos, la indagación por la dimensión política de la obra marxiana, conduce el análisis hacia un punto de herejía (Foucault) o punto de bifurcación (Balibar) que revela que no hay una sola filosofía de Marx. Este punto, que abre dos caminos interpretativos distintos y exige una decisión frente a cuál de ellos tomar, no es una problemática determinada por los diferentes marxismos, sino un asunto que atraviesa las reflexiones del mismo Marx. Como lo sostiene Balibar, el pensamiento de Marx es constantemente herético al interior de sí mismo. La herejía o bifurcación demanda una elección y, como lo sostiene esta tesis, en el caso de una lectura política de Marx, el camino elegido es aquel que pone a la *acción* en el centro de la obra marxiana.

El presente trabajo está dividido en tres partes que no sólo recogen los temas fundamentales de la crítica de Arendt a Marx, sino que además se ocupan de tres problemáticas muy discutidas actualmente en la filosofía política contemporánea: la relación entre la política y la historia, la política y lo social, y la política y la institución.

La primera parte aborda el vínculo entre la acción política y la filosofía de la historia. Mientras que, para Arendt, las filosofías de la historia –entre ellas la marxiana– bloquean la contingencia de la política, Merleau-Ponty, apoyándose en Marx, intenta pensar una filosofía de la historia abierta a esta contingencia. Esta última alternativa exige enfrentarse a una lectura herética de Marx: poner de manifiesto la tensión en su propio pensamiento entre una filosofía de la historia determinista y una concepción profana de la historia, para después mostrar que, aunque la historia está atravesada por una racionalidad, por una suerte de “orientación general”, no está sujeta a ninguna garantía metafísica y por ende a ningún desarrollo necesario e inevitable de los acontecimientos. Merleau-Ponty no pierde de vista que la concepción marxiana de la historia parte del drama de la coexistencia humana, esto es, de los conflictos cambiantes e imprevisibles que surgen en las acciones y relaciones sociales concretas entre los actores. Este drama, que en todo caso está condicionado por la promesa futura de la abolición de la lucha de clases, contrasta con la historia como narración, que es la propuesta de Arendt para conservar la contingencia de la acción política. La narración evita pensar la historia a partir de un *telos* y según un único desarrollo. Por eso atiende a la ruptura de la continuidad temporal y a la multiplicidad de sentido de los acontecimientos. El relato resalta el lugar del pasado en la historia, pero a la manera de un recuento creativo que da cuenta de la singularidad de los hechos y del carácter siempre provisional e inacabado de lo que acontece. La visión arendtiana de la historia permite pensar, así, el lugar central del pasado, de la novedad y del acontecimiento en una filosofía de la historia que pretenda dar cuenta de la contingencia. Pero, de otro lado, la concepción marxiana de una orientación de la historia, sin garantía de realización, es fundamental para pensar la relación entre acción política y emancipación.

La segunda parte comienza con la separación que Arendt establece entre lo político y lo social. Según ella, para dilucidar el sentido de la acción, es necesario distinguirla de sus condiciones de posibilidad. Esto quiere decir que aunque la política surge en medio de las relaciones sociales y no puede producirse por fuera de éstas, el vínculo entre seres humanos que inaugura la acción, no es del mismo orden que lo social y lo económico. En contraposición a esta distinción analítica, el pensamiento marxiano se funda en la inseparabilidad entre lo político y las determinaciones socioeconómicas; el sentido de la política está siempre mezclado con la actividad y las relaciones materiales. Arendt

considera que este supuesto marxiano tiene el efecto de confundir el vínculo propiamente político con la gestión de la vida, reduciendo la acción a la administración del proceso vital. Pero, contra esta interpretación arendtiana, en el tercer capítulo de esta segunda parte, se argumenta que la praxis social marxiana no se reduce a las necesidades de la supervivencia, sino apunta hacia la configuración del mundo y hacia su transformación. Por lo tanto, lo social en Marx está relacionado con la instauración de un espacio común y con el despliegue de las iniciativas de los seres humanos actuantes. La discusión con Arendt permite, entonces, encontrar una noción de lo social que no se agota en la administración de las necesidades de la vida. Pero, además, la lectura de Marx desde Arendt abre la posibilidad de formular la comprensión marxiana de la praxis social en el lenguaje de la política. Lo cual quiere decir que la praxis es pensada a partir de la visibilidad, la pluralidad y la contingencia de la coexistencia humana.

Finalmente, la tercera parte se ocupa de la institución de la acción vista a través de la discusión sobre la permanencia y la estabilidad de las revoluciones. A diferencia de las partes anteriores, aquí las reflexiones de Merleau-Ponty coinciden con las de Arendt en lo que concierne a la crítica al pensamiento marxiano. Esto se debe a que el filósofo francés aborda el tema de la institución de la revolución en *Las aventuras de la dialéctica*, un texto tardío donde el autor toma distancia de sus iniciales interpretaciones de Marx. Tanto Arendt como Merleau-Ponty consideran que las revoluciones se traicionan en el momento en que se instituyen y, por lo tanto, su historia es aquella de la derrota. Ambos autores asocian la discusión conceptual sobre este fracaso a la comprensión marxiana de la revolución. La filosofía de la historia, la cuestión social y la concepción del sujeto revolucionario explican, de manera combinada, por qué la revolución puede ser verdadera como movimiento pero falsa como régimen. Frente a esta valoración inicial, en esta última parte se ofrece una reinterpretación de la noción de revolución en Marx para pensar una institución que no anule la fogosidad y novedad del comienzo revolucionario. En el Umbral se intenta mostrar que pese, a las conclusiones explícitas de Arendt y Merleau-Ponty sobre el fracaso de la revolución, en sus reflexiones sobre el tema se pueden encontrar algunas salidas al problema de la institución de la acción política. Aún con diferencias y matices, los tres pensadores convergen en el planteamiento de una institución dinámica, conflictiva y permanentemente reactivada que logra preservar el espíritu revolucionario.

Karl Marx ciertamente ocupa un lugar medular en la obra arendtiana. No sólo desde la perspectiva de la construcción conceptual de su teoría política, sino también desde el punto de vista epocal que guía su análisis histórico de la edad moderna. Esto sucede porque, a diferencia de otros pensadores, Marx no sólo intentó llevar a cabo una rebelión contra la tradición del pensamiento político occidental, sino que logró que su propia filosofía tuviera una influencia insospechada en el campo político. Hoy, después de un siglo que testimonia de diferentes maneras esta influencia, las dificultades teóricas y políticas que suscitan las reflexiones de Marx no dejan de interpelarnos. Sea para distanciarse de sus argumentos o para defender de nuevo la pertinencia de sus principales preguntas, la filosofía política contemporánea continua este diálogo todavía inconcluso. En esta discusión, la complejidad del pensamiento político marxiano, atravesado de caminos heréticos, se resiste a una única y definitiva interpretación.

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS CITADAS²

Abreviaturas de las obras de Hannah Arendt

CH	<i>La condición humana</i>
CP	<i>Comprensión y política</i>
DF	<i>Diario filosófico</i>
EPF	<i>Entre el pasado y el futuro</i>
KMT	<i>Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental</i>
LC	<i>Library of Congress. The papers of Hannah Arendt</i>
MDT	<i>Men in Dark Times</i>
OHA	<i>On Hannah Arendt</i>
OT	<i>Los orígenes del totalitarismo</i>
QP	<i>¿Qué es la política?</i>
SR	<i>Sobre la revolución</i>
SV	<i>Sobre la violencia</i>

Abreviaturas de las obras de Karl Marx

B	<i>El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte</i>
C	<i>El capital</i>
CFDH	<i>Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción</i>
CJ	<i>Sobre la cuestión judía</i>
CR	<i>Cartas a Ruge</i>
GCF	<i>La guerra civil en Francia</i>
IA	<i>La ideología alemana</i>
ICEP	<i>Introducción general a la crítica de la economía política/1857</i>
LCF	<i>Las luchas de clases en Francia</i>
M	<i>Manuscritos económico-filosóficos</i>
MK	<i>Manuscrito de Kreuznach (Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel)</i>
MC	<i>El manifiesto comunista</i>
MF	<i>Miseria de la filosofía</i>
PCEP	<i>Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política</i>

² La mayoría de las obras son citadas en el cuerpo del texto señalando el número de página de la edición en español, seguida del número de página, entre corchetes, de la edición en la lengua original. Véase la información bibliográfica completa al final de la tesis.

TAC	<i>Trabajo asalariado y capital</i>
TF	<i>Tesis sobre Feuerbach</i>

Abreviaturas de las obras de Maurice Merleau-Ponty

AD	<i>Las aventuras de la dialéctica</i>
EP	<i>Éloge de la philosophie</i>
FP	<i>Fenomenología de la percepción</i>
HT	<i>Humanismo y terror</i>
I	<i>La institución</i>
O	<i>Œuvres</i>
PI	<i>Parcours</i>
PII	<i>Parcours deux</i>
SS	<i>Sentido y sin sentido</i>

PRIMERA PARTE
HISTORIA Y POLÍTICA

CAPÍTULO I

ACCIÓN Y ACONTECIMIENTO: LA HISTORIA COMO NARRACIÓN

El propósito de Arendt de elucidar el sentido de la acción, supone de entrada una distinción entre la acción política y la acción histórica, en especial si esta última es definida a partir de una filosofía de la historia. Al ocuparse de la dimensión propiamente política del vínculo entre los seres humanos, Arendt distingue la temporalidad del acontecimiento que es la acción –caracterizada por la espontaneidad y la imprevisibilidad de aquello que es puesto en marcha por un haz de iniciativas humanas– de toda historicidad procesual o finalista. Tanto la causalidad mecánica como la teleológica se muestran incompatibles con la reflexión sobre el sentido específico de la acción, puesto que anulan la novedad y la singularidad que la definen. De ahí que Arendt considere que las filosofías de la historia, basadas en un principio rector que monopoliza el sentido del curso histórico, no puedan dar cuenta de la contingencia de la acción que emana de la condición humana de la pluralidad y de la natalidad. El carácter de necesidad que acompaña a estas filosofías se contrapone así a la incertidumbre y al resultado impredecible del actuar colectivo.

Marx es, para Arendt, el pensador que culmina el desarrollo de las modernas filosofías de la historia. Si Kant inaugura la idea de que el conjunto de la historia de la humanidad progresa hacia un fin determinado según la intención de la naturaleza, Marx considera que este progreso es ocasionado por la acción humana. Para Arendt, dicha conclusión marxiana genera la indistinción entre historia y política, puesto que la acción es confundida con la elaboración de la historia. La contingencia de los acontecimientos desaparece así en un proceso necesario, comandado por una voluntad humana que cree poder controlar todos sus actos, de manera soberana, a través de la racionalidad medios-fines. La iniciativa que caracteriza a la acción es sustituida por el modelo de la fabricación y la capacidad de interrumpir la continuidad histórica sucumbe ante el inevitable curso de los hechos. Asimismo, la multiplicidad de significados de los acontecimientos, que emerge de la acción en plural, se unifica en la identificación definitiva del *sentido* con el *telos* de la historia.

Pero, ¿de este rechazo a las filosofías de la historia, y en particular a su versión marxiana, se debe inferir que, para Arendt, el problema de la historia no tiene un rol central en la contingencia de la acción política? O, en otras palabras, si para dilucidar la especificidad de la acción política es necesario distinguirla de la acción histórica, ¿qué tipo de vínculo se establece, bajo esta perspectiva, entre historia y política? Como intentaré mostrar en este capítulo, el carácter de acontecimiento de la acción demanda otra manera de pensar la historia a partir de una nueva relación con el pasado. En vez de orientar los acontecimientos según la necesidad de un orden teleológico, atado a un proyecto futuro, la historia se concibe a partir de la mirada retrospectiva de la narración. En la historia como narración, Arendt no sólo encuentra una alternativa al progreso, sino también a la continuidad y al orden causal y lineal de los eventos históricos. Así, en vez de negar la política, la historia se convierte en un relato fragmentario que exalta la innovación, la apertura de sentido y la pluralidad propias de la acción humana.

La contingencia de la acción política: natalidad y pluralidad

En el primer capítulo de *La condición humana*, Arendt sostiene que la “natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico” (CH, 23 [9]). Esta afirmación, que parece un tanto enigmática al ser introducida sin mayor preámbulo al comienzo del libro, condensa en gran medida una de las reflexiones principales de Arendt sobre la revalorización de los asuntos humanos y, en particular, de la acción política. Las tres actividades fundamentales de la *vita activa*, que para la autora son labor, trabajo y acción, están en principio condicionadas por la natalidad en el sentido corriente del término “nacimiento”: estas actividades tienen la tarea de proveer y preservar el mundo para los recién llegados [*newcomers*] que, como ella no deja de insistir, llegan al mundo como extraños. Pero en su sentido político, la natalidad está estrechamente ligada a la acción en tanto que esta última es definida por Arendt como la capacidad de comenzar algo nuevo.

La natalidad, como condición esencial de toda vida política, se contrapone a la mortalidad, que es para Arendt la condición del pensamiento metafísico³. Desde su comienzo platónico, el pensamiento filosófico se orienta hacia la muerte, puesto que es en ella que el alma se libera del cuerpo y de todo aquello sensible que pueda obstaculizar su búsqueda de la verdad. Esta orientación contribuye a una depreciación de los asuntos humanos, en particular de la ciudad y del ciudadano, confirmando, de este modo, el triunfo del *bios théôrêtikos* sobre el *bios politikos*. Por eso, “parece como si los hombres desde Platón no hayan podido tomar en serio el hecho de haber nacido”, y sólo hayan tomando en serio el hecho de tener que morir” (DF, cuaderno XIX, [24], 449 [463])⁵. La predilección filosófica por la muerte es lo que desde Platón a Heidegger oculta, entonces, el lugar privilegiado de la natalidad en la reactivación de las cosas políticas. De este modo, el concepto arendtiano de acción no puede ser comprendido sin este acento en el nacimiento, que se desarrolla a contrapelo de la tradición filosófica occidental.

Comprendido en su acepción común biológica, el nacimiento es la inauguración de una vida, su llegada al mundo como un nuevo comienzo. Arendt retoma este *factum* del poder-comenzar [*Anfangen-Können*] para encontrar una relación directa entre natalidad y acción: “filosóficamente hablando, actuar es la respuesta humana a la condición de la natalidad” (SV, 111). La acción comparte con la natalidad la iniciativa, la capacidad de comenzar, la creación de algo absolutamente nuevo en el mundo. Pero no lo hace en un sentido meramente metafórico, como si lo que estuviera en juego fuera la sola comparación entre el comienzo político de la acción y el comienzo biológico del nacimiento. El sentido de la natalidad en Arendt, al concebirse siempre en referencia al mundo, trasciende su significado exclusivamente biológico. Pero, además, la autora insiste en numerosas oportunidades en que la natalidad es un elemento constitutivo del ser político de los seres humanos y, por ende, el ser humano posee la capacidad de comenzar, precisamente porque él mismo es un comienzo. Este es ciertamente el argumento central de Arendt cuando en

³ En su *Diario filosófico* escribe Arendt: “Sobre la “Human Condition”: la condición de la acción [*des Handelns*] es la natalidad [*Gebürtlichkeit*], la condición del pensamiento es la mortalidad [*Sterblichkeit*” (DF, cuaderno XXV, [49], 662 [681]).

⁴ El subrayado es de Arendt.

⁵ En su comentario a la interpretación que Arendt hace del *Fedón*, Miguel Abensour señala “después de Platón, la predilección de los filósofos por la muerte se ha convertido en un *topos* del discurso filosófico” (Abensour 2006, 118).

varios lugares de su obra recurre a la fundamentación ontológica⁶ que Agustín hace de la libertad. Por ejemplo, al final de “Ideología y Terror” –un artículo que fue publicado inicialmente en 1953 y después adicionado a la segunda edición de 1958 de *Los orígenes del totalitarismo*–, comenta una sugerente frase de Agustín que ella introduce en la mayoría de sus libros y artículos de la época:

El comienzo, antes de convertirse en acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre. *Initium ut esset homo creatus est* (“para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre”), dice Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre” (OT, 707 [479]).

De este modo, la capacidad de comenzar pertenece al ser humano porque su existencia está condicionada por el hecho de nacer. En otras palabras, la natalidad es, para Arendt, una especie de “existenciario”⁷, un modo de ser del ser humano⁸, que no sólo da cuenta de que él es un iniciador, sino de que él mismo es un inicio. En *La condición humana*, siguiendo de nuevo a Agustín, Arendt distingue precisamente entre inicio [*initium*] y principio [*principium*]. Mientras que el principio se refiere al comienzo del mundo, el inicio hace referencia al comienzo del ser humano. El inicio es entonces más radical que el principio, ya que, al dar comienzo a aquel que tiene la capacidad de comenzar, no constata solamente el surgimiento de *algo* nuevo, sino de *alguien* que inaugura en el mundo el “principio de comenzar”:

Con la creación del hombre, el principio del comienzo [*the principle of beginning*] entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse al hombre, no antes (CH, 201 [177]).

⁶ Véase, por ejemplo, en *¿Qué es la política?*: “San Agustín fundamentó ontológicamente esta libertad romana al afirmar que el hombre mismo es un comienzo [*Anfang*], un inicio [*Initium*], ya que no existe desde siempre sino que viene al mundo al nacer [*durch Geburt in die Welt gekommen ist*]” (QP, 77 [49]).

⁷ Al querer señalar la diferencia entre la reflexión arendtiana y la analítica existencial heideggeriana, Tassin se pregunta lo siguiente: “ne peut-on parler, à propos de l’entreprise arendtienne, d’une analytique existentielle qui viserait non pas les structures d’être au travers desquelles le *Dasein* accède à la compréhension du sens de l’être, mais les conditions ontologiques et praxéologiques sous lesquelles les *polloi* (ceux qui « habitent » ou « peuplent » la terre) accèdent à la compréhension du sens de l’agir humain, à la compréhension du sens du vivre-ensemble, bref à l’existentialité du *bios politikos* ? » (Tassin 1999, 101).

⁸ Abensour señala, con razón, que aquí Arendt rompe de nuevo con la tradición filosófica: la natalidad no queda encerrada dentro de la filosofía de la conciencia, puesto que el nacimiento no se reduce al comienzo de esta última, sino que es “un modo de ser originario” (Abensour 2006, 136).

Ahora bien, la manifestación de este comienzo en el mundo humano es, como se mencionaba unas páginas atrás, aquello que Arendt llama “acción”. Cuando actuamos, y comenzamos algo nuevo por nuestra propia iniciativa, renacemos, “nos insertamos en el mundo, y esta inserción es como un segundo nacimiento” (CH, 201 [176]). Para Arendt, la acción no es, entonces, un fenómeno principalmente ligado a la voluntad o a la intencionalidad de un sujeto, sino la capacidad de poner algo en movimiento, la posibilidad de hacer que algo inédito se manifieste en el mundo. Pero esta manifestación es totalmente inesperada, ya que no puede ser deducida de cualquier cosa que haya ocurrido antes. Su irrupción tiene la característica de interrumpir la normalidad, de realizar lo infinitamente improbable y de dar paso a lo imprevisible. Recurriendo a Kant, Arendt considera que la acción es idéntica a la espontaneidad, porque tiene la cualidad de “comenzar por sí misma una cadena” (QP, 66 [34]). El comienzo se da, entonces, a partir de sí mismo, no, por ejemplo, desde un sujeto preexistente, ya que el agente es contemporáneo a la acción y no anterior a ella.

Así pues, una de las particularidades de la comprensión arendtiana de la acción es que ésta no es la simple expresión de un sujeto soberano. Arendt evita pensar la acción tanto como la realización voluntaria de las motivaciones que un sujeto elabora en su entendimiento como el resultado de una intencionalidad que la domina y la controla (véase Tassin 2003, 132-140). Por tanto, la acción no depende ni de una causalidad mecánica ni de una causalidad teleológica. Los actos que son iniciados no pueden ser remitidos, entonces, a un autor, puesto que toda acción es, de hecho, “co-acción”, está atravesada por la condición humana de la pluralidad y, por tanto, se despliega en el *inter-est* o *in-between* mundano donde siempre se actúa con otros. Dado que la acción tiene lugar en una trama [*web*] de relaciones humanas, y no es el simple producto de una voluntad subjetiva, el comienzo espontáneo que la define no indica nunca su futuro. En otras palabras, aunque la acción comprendida desde el término griego *archein* tiene la doble acepción de “comenzar” y eventualmente “gobernar” (véase CH, 201 [177]), en su concepción arendtiana el comienzo es separado del gobierno [*to rule*]. Tomar una iniciativa no nos dice nada sobre el control que se pueda tener de aquello que es puesto en marcha. Así, la acción inicia, tiene lugar, pero este comienzo no contiene ninguna promesa de realización, puesto que no es posible comandar su desarrollo.

De este modo, la fenomenología de la acción que Arendt expone en sus textos desafía los modelos filosóficos que pretenden remitir la acción a otra cosa que ella misma. En esto Arendt se muestra de acuerdo con Nietzsche: “no hay ningún “ser” detrás del hacer [*Thun*], del actuar [*Wirken*], del devenir [*Werden*]]” (Nietzsche 2000, 59)⁹. No hay, entonces, en el caso de la acción, una realidad detrás de las apariencias, como si toda manifestación fuera causada por la existencia de un sustrato último o como si la acción no fuera más que el despliegue voluntario y motivado de un sujeto que precede a sus actos y que continúa existiendo independientemente de ellos. Como se mencionaba unas líneas más atrás, para Arendt, el agente comienza con la acción, revela *quién* [*who*] es, justamente actuando en un espacio común de aparición. Esta revelación no es la exposición de una interioridad latente que ahora se muestra a la luz, sino el nacimiento de una *singularidad*¹⁰ que no existía antes de la acción misma. Por eso, es por medio de la acción –y a través del discurso que siempre la acompaña¹¹– que el agente se distingue frente a los otros y devela su unicidad [*uniqueness*]. El agente es, entonces, hijo de sus acciones, es engendrado por ellas y sólo aparece ante los otros en esta manifestación de su actividad propiamente política.

Ahora bien, la revelación del *quién*, su nacimiento en un mundo como una singularidad única e irrepetible, no debe ser confundida con lo que alguien es [*what*], que no es más que el conjunto de cualidades que definen su identidad. Mientras que el ser humano puede disponer de sus cualidades, ocultándolas o haciéndolas visibles a su antojo, el agente no puede revelar su *quién* como un deseo voluntario. De hecho, dice Arendt, “es más probable que el “quién”, que se presenta tan claro e inconfundible a los demás, permanezca oculto para la propia persona” (CH, 203 [179]). Por eso este *quién* –que dota a la acción de su significado– no es una experiencia solitaria, sino que sólo puede revelarse cuando el agente está con otros, cuando se encuentra en una pura contigüidad humana [*sheer human togetherness*]. Por lo tanto, la acción no sólo tiene un carácter de revelación, sino de vinculación entre los agentes. Ella da también nacimiento a una comunidad de actores que

⁹ Para una interesante comparación entre Nietzsche y Arendt véase Villa 1996, 80-109.

¹⁰ Utilizo este término empleado por Tassin, y no por Arendt, porque considero que al mismo tiempo que da cuenta del carácter de distinción y unicidad que está presente en la revelación del *quién* arendtiano, permite pensar la relación entre la revelación como un proceso de “subjektivación política” (Véase Tassin 1999, 294 y Tassin 2003, 125).

¹¹ “Speechless action would no longer be action because there would no longer be an actor, and the actor, the doer of deeds, is possible only if he is at the same time the speaker of words” (CH [178-179]). Esta frase no aparece en la edición castellana.

se encuentran y se vinculan entre sí actuando. Esta comunidad no precede entonces a la toma de iniciativa, no se presenta como un lazo comunitario ya dado en la esencia humana¹² o como una comunidad de pertenencia. Por el contrario, el ser-en-común, comprendido en términos de una comunidad propiamente política, es siempre para Arendt un actuar-en-común. De este modo, la revelación del *quién* es una forma de subjetivación política no-identitaria. El actor político, que nace al actuar, no se define por ningún régimen preestablecido, sino que, al singularizarse, se desidentifica y en este proceso abre un mundo común. De ahí que para Arendt no haya nunca una acción aislada. Esta última sólo tiene sentido como un actuar plural y como una relación, en ocasiones conflictiva, entre actores¹³. Pero, además, al relacionar a los actores entre sí, la acción común instituye un espacio público de aparición donde ella puede manifestarse. De este modo, la acción pese a no poder comandar su desarrollo, está estrechamente ligada con la institución, con la instauración de un espacio común de visibilidad que tiene una relativa permanencia¹⁴. Este espacio público –entendido lo público tanto como lo que es visto y oído por todos como el mundo común– permite que la acción exhiba su carácter revelador. Así, la acción no tiene sentido fuera de este espacio de aparición pero, al mismo tiempo, son las acciones las que lo instituyen.

Ahora bien, la revelación, la vinculación y la institución¹⁵, como dimensiones de la acción, sólo tienen lugar bajo la condición humana de la pluralidad que no es sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam* de toda vida política. Arendt entiende la pluralidad –“el

¹² En *¿Qué es la política?*, contra las interpretaciones que la acercan de manera excesiva a Aristóteles, afirma Arendt: “*Zoon politikon*: como si hubiera en el hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; el hombre es a-político. La política nace en el *Entre-los-hombres* [*in dem Zwischenenden-Menschen*], por lo tanto completamente *fuera* del hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación [*Bezug*]” (QP, 46 [11]).

¹³ Es interesante notar que de este carácter vinculante de la acción, junto con otros elementos de la teoría arendtiana, puede extraerse una sugerente definición de la política, tal como lo hace Abensour: “Soyons clairs: je n’accepte pas ce faisant la perspective d’une science empirico-analytique de la politique, ni je ne définis la politique comme la pratique du pouvoir, ni comme un ensemble de rapports de forces. Non, je reviens à Hannah Arendt, je pense la politique comme une expérience de liberté, née d’une action de concert où se manifeste la condition ontologique de la pluralité. La politique ainsi entendu au féminin à partir de l’action s’enrichit de tous les caractères que révèle une phénoménologie de l’action. Loin de tirer ce qu’on nomme politique vers la traduction moderne de ce que les Anciens appelaient un régime, voire un ordre en tant que schéma directeur, la nomination de la politique au féminin l’incline vers la prise en compte d’un rapport, d’un lien politique, d’autant plus sous la signe de la liberté que la politique ainsi pensée se conçoit comme le contraire de la domination, comme une lutte continuée contre la domination » (Abensour 2012, 31-32).

¹⁴ El tema de la relación entre institución y acción política se aborda en la tercera parte de este trabajo.

¹⁵ La distinción entre estas tres dimensiones de la acción es de Tassin. Véase Tassin 1999, 294-300.

hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo” (CH, 22 [7])— no como una simple multiplicidad, sino en términos de la diferencia¹⁶ de los iguales, de la distinción que se pone de manifiesto en la emergencia de los seres únicos a través de la revelación. Esta pluralidad, además de desafiar cualquier sentido prefijado o determinación teleológica del ser humano, es siempre activa y, por lo tanto, no se debe a ninguna diferencia de hecho, de orden natural o de inscripción identitaria. Los seres humanos se distinguen por lo que “hacen”, por sus acciones, y no por lo que son. Por eso, la pluralidad no es la simple diversidad de opiniones, que la tradición liberal llama “pluralismo”, sino una condición cuyo doble carácter de igualdad y distinción sólo se muestra en un espacio de visibilidad cuando los seres humanos actúan en concierto.

Es esta condición de la pluralidad, ligada a la natalidad, la que acentúa la contingencia que, según Arendt, acompaña siempre a la acción política. Como se veía anteriormente, una de las principales dimensiones del comienzo es su espontaneidad y su carácter inesperado: “lo nuevo siempre se da en oposición a las abrumadoras posibilidades [*odds*] de las leyes estadísticas y de su probabilidad, que para todos los fines prácticos y cotidianos equivalen a la certeza; por lo tanto, lo nuevo siempre aparece en forma [*guise*] de milagro” (CH, 202 [178])¹⁷. Arendt no entiende aquí los milagros como eventos sobrenaturales, como fenómenos exclusivamente religiosos, sino como “interrupciones de alguna serie natural de acontecimientos, de algún proceso automático, en cuyo contexto constituyen lo absolutamente inesperado” (EPF, 264 [166]). El milagro no es, entonces, un evento calculable, predecible. No hay manera de saber cuándo ni cómo aparecerá, porque es imposible deducirlo de las circunstancias normales o preverlo según leyes o encadenamientos causales. Por eso el milagro es siempre un comienzo inédito y, en el ámbito de los asuntos humanos, el agente, al tomar una iniciativa, manifiesta su capacidad para hacer milagros (Véase QP, 65 [34]).

La acción abre, como el milagro, la posibilidad de realizar lo infinitamente improbable y esto sucede en los asuntos humanos porque al actuar el agente actualiza la condición de la natalidad y pone en marcha una serie de acontecimientos que están siempre inscritos dentro

¹⁶ Véase Correa 2004, 249-252.

¹⁷ Traducción ligeramente modificada.

de la trama de relaciones humanas. El hecho de que todo comienzo tenga lugar en esta red, cuya dimensión principal es precisamente la pluralidad, hace que la acción “casi nunca realice su propósito” (CH, 207, [184])¹⁸. Esto no quiere decir que ella pierda su sentido, sino que está referida a un vínculo entre agentes, a un mundo común, y por lo tanto nunca es el producto soberano de un sujeto aislado y solitario que pretenda reclamar la autoría de aquello que inicia. De este modo, Arendt insiste en que el agente, el *quién* que nace a través de la acción, no puede ser considerado el autor de sus actos. Dado que la acción se realiza estando entre muchos y, por ende, aquello que es puesto en marcha, es desviado, alterado, modificado por la iniciativa de los otros, es difícil pensar que determinada acción pueda ser deducida causalmente hasta serle imputada a un sujeto en particular. El modelo que busca referir la acción a un autor es aquel que sostiene que el sentido de esta última se encuentra en el entendimiento o en la intencionalidad de un sujeto, intentando dar explicaciones causales, mecánicas o teleológicas, a los actos emprendidos.

Ahora bien, puesto que la acción tiene como condición la pluralidad, el actor, dice Arendt, “nunca es simplemente un “agente” [*doer*], sino que siempre y al mismo tiempo es un paciente [*sufferer*]” (CH, 213 [190]). La puesta en marcha de algo nuevo genera en el mundo común una respuesta: toda acción genera una reacción que es en sí misma una nueva acción, creando así una reacción en cadena cuyas consecuencias son ilimitadas. En una comunidad de actores, donde cada acto afecta a los demás, la acción establece, entonces, nuevas relaciones y a través de ellas quebranta fronteras y excede límites. Pero este carácter ilimitado de la acción va acompañado de otra dimensión de la misma que pone de manifiesto la fragilidad de los asuntos humanos: la imprevisibilidad. La emergencia inesperada de una acción inédita se encuentra y se choca con otras iniciativas que se visibilizan en el espacio público y, por tanto, el agente no puede controlar ni predecir el curso de aquello que comienza. La capacidad humana de *actuar* no puede ser, entonces, confundida con la capacidad de *hacer*. La acción no goza de la confiabilidad de la fabricación, porque su resultado no es un producto tangible ni ella es un proceso cuyo fin sea de antemano reconocible¹⁹. Por eso, está siempre abierta a la contingencia y, de este

¹⁸ Traducción completamente modificada. La versión en español dice lo contrario de la versión original. En la versión en inglés Arendt dice: “that action almost never achieves its purpose”.

¹⁹ Al respecto, en el ensayo “El concepto de historia: antiguo y moderno”, Arendt afirma lo siguiente: “La fabricación se distingue de la acción por su comienzo definido y su fin predecible: termina con un producto

modo, no sólo se mueve en el campo de la futilidad, sino también en el de la incertidumbre. De ahí que los actores siempre estén expuestos a esta falta de certeza y de seguridad. El agente no es, entonces, un sujeto soberano, propietario de sus actos. Lo que permanece en la esfera de los asuntos humanos, una vez se pone en marcha una iniciativa, es una multiplicidad de consecuencias que sobrepasan el deseo de control del agente. Por eso, los seres humanos, dice Arendt,

tienen plena conciencia de que quien actúa nunca sabe del todo lo que hace, que siempre se hace “culpable” de las consecuencias que jamás intentó [*never intended*] o pronosticó, que por muy desastrosas e inesperadas que sean las consecuencias de su acto no puede deshacerlo, que el proceso que inicia nunca se consuma inequívocamente en un solo acto o acontecimiento (CH, 253 [233]).

Debido a esta contingencia de la acción, donde el ser humano “parece empeñar [*forfeit*] su libertad en el instante en que hace uso de ella” (CH, 254 [234]), el agente podría desear escapar de los asuntos humanos a fin de proteger sus intenciones de soberanía e integridad personal. Pero, como lo sostiene Arendt, “si fuera verdad que soberanía y libertad son lo mismo, ningún hombre sería libre, ya que la soberanía, el ideal de intransigente autosuficiencia y superioridad [*mastership*], es contradictoria a la propia condición de la pluralidad” (CH, 254 [234]). Dado que para Arendt la libertad es acción, sólo se puede ser libre en la no-soberanía que emerge en el *inter-est* de los distintos, en el mundo común donde ningún agente puede ser el dueño y señor de las iniciativas que emprende. Por eso, al reconocer la fragilidad de la acción, Arendt no quiere elogiar, por un lado, sus peligros ni, por otro, escapar a ellos abandonando la trama de relaciones humanas. Su punto, por el contrario, consiste en asumir los desafíos de la pluralidad humana.

Acción política y acontecimiento

Como se mencionaba unas páginas atrás, al resaltar el carácter espontáneo e inesperado de la acción, Arendt evita que esta última se comprenda ya sea por medio de una causalidad

elaborado, que no sólo sobrevive a la actividad de la producción [*fabrication*] sino que también, de inmediato, tiene una especie de “vida” propia. Por el contrario, la acción, como los griegos lo descubrieran, es en sí y por sí misma absolutamente fútil: jamás deja detrás un producto final. Si tiene alguna consecuencia, en principio será una nueva cadena interminable de acontecimientos [*happenings*] cuya consecuencia eventual el agente, es totalmente incapaz de conocer o controlar con anticipación. Lo máximo que puede es hacer que las cosas vayan en determinada dirección, e incluso nunca está seguro de ello” (EPF, 96 [59-60]).

mecánica o a través de una causalidad teleológica. Puesto que con la acción algo inédito arriba al mundo, manifestándose en toda su novedad, y dado que ella interrumpe la normalidad y realiza lo improbable, la acción, como todo acontecimiento, no es un efecto calculable ni un hecho predecible. La acción goza, entonces, de la dimensión del acontecimiento: ella misma se presenta como un suceso que, al manifestarse como un comienzo espontáneo, no se puede “derivar de, ni reducir a, determinado orden del ser” (Zizek 2006, 130). Su sentido excede las explicaciones basadas en intenciones, motivaciones o finalidades y dado que este sentido se revela en el acto mismo, la novedad que comienza es de hecho una ruptura con las condiciones que la preceden. Pero, lo interesante en la reflexión de Arendt no es sólo que la acción sea un acontecimiento, sino que ella misma tiene la capacidad de generar estos eventos únicos e irrepetibles. En su *Diario filosófico*, Arendt define la diferencia entre “acontecimiento”, “acontecer” y “hecho” de la siguiente manera:

Acontecimiento-acontecer-hecho [*Ereignis-Geschehen-Tatsache*]: todo acontecimiento acontece en un marco de actividad [*Geschehenzusammenhang*], e interrumpe su transcurso rutinario, cotidiano, “necesario”, es decir, previsible. Sin esos acontecimientos el transcurso del acontecer (“nunca me sucede nada”) es completamente insoportable en su aburrimiento y absurdo. Los acontecimientos, cuando han pasado, se convierten en hechos. Como tales, se asimilan el transcurso del acontecer y pierden precisamente su carácter de acontecimiento [*Ereignischarakter*]. En cuanto hechos, los sucesos articulan el mero transcurso de la actividad cotidiana, que sin éstos no podría narrarse, ni recordarse y carecería de sentido. Los acontecimientos en definitiva están garantizados por el nacimiento y la muerte, por el hecho de que se añaden nuevos hombres y se van aquellos que contribuyen al nexo de lo que acontece [*Geschehenzusammenhang*] (DF, XIV, [8], 316 [326])²⁰.

El acontecimiento se manifiesta en el acontecer, en el transcurso rutinario de la actividad, como una interrupción. De nuevo, al igual que la acción, el acontecimiento muestra lo inesperado y se presenta como una ruptura con respecto al orden “necesario” de los sucesos. En principio, su temporalidad pareciera estar dominada por el presente, ya que una vez ha pasado, dice Arendt, el acontecimiento se convierte en un hecho y es asimilado a la

²⁰ Traducción ligeramente modificada. Traduzco *Ereignis* por “acontecimiento” y no por “suceso”, como aparece en la traducción al español.

cotidianidad del acontecer. Por eso, no todo suceso es un acontecimiento, para que lo sea, aquello que ocurre tiene que ser del orden de lo extra-ordinario. Esto supone que, aunque su comienzo se da a partir de sí mismo, la dimensión de acontecimiento de una nueva iniciativa parte siempre del transcurrir ordinario del acontecer, de lo usual y previsible. En cierta medida, la cotidianidad es condición de su interrupción. Sin embargo, como tanto insiste Arendt en su exposición de la acción, no lo es en el sentido de una relación de causalidad. En otras palabras, no es posible deducir el acontecimiento del acontecer rutinario, su interrupción es una apertura de sentido que no estaba antes y que, por tanto, no puede ser simplemente considerada como un efecto de los hechos pasados.

En un fragmento de su *Diario filosófico*, tras citar a Nietzsche, Arendt aborda el tema de la “historiografía causal [*kausale Geschichtsschreibung*]” a través de una serie de citas extraídas de *La voluntad de poder*. Aunque no agrega ningún comentario a estos textos, en el siguiente fragmento vuelve sobre el concepto de causalidad y resume que, según Nietzsche, el ser humano se sirve de dicho concepto como “un medio para esquivar lo nuevo, desconocido, aquello en lo que precisamente consiste la cualidad específica del acontecimiento [*des Ereignisses*], y para refugiarse en lo que es conocido de larga data, disolviendo todos los factores nuevos y desconocidos en simples causas, es decir, en efectos calculables de causas conocidas [*errechenbare Wirkungen bekannter Ursachen*]” (DF, V, [18], 111 [114])²¹. De nuevo Arendt muestra que existe una tensión entre el acontecer y el acontecimiento. El primero busca reducir la novedad a la tranquilidad de lo ya conocido, a lo acostumbrado, a lo que puede ser explicado e incluso calculado por sus antecedentes. El segundo, parte de lo ordinario para dar lugar a lo extraordinario, para romper el orden de la normalidad. Por lo tanto, el acontecimiento está relacionado con el acontecer, pero nunca es explicado por él. De hecho, el acontecer pareciera caracterizarse por la tendencia a cubrir lo extraordinario, reduciendo lo desconocido a lo conocido, ya sea como “acontecer rutinario” o como “hecho”.

Dado que la relación entre el acontecer y el acontecimiento no es de causalidad, el acontecimiento no es nunca la actualización de una posibilidad que pueda ya avizorarse en el desarrollo de los sucesos. De hecho, de manera más radical, el acontecimiento, puesto

²¹ Traduzco de nuevo *Ereignis* por “acontecimiento”.

que es una inauguración sin precedentes, pone en cuestión la definición misma de lo posible. Lo posible no es principalmente una categoría modal cuyo opuesto sería lo real²². No debe entenderse como un abanico de opciones que esperan ser actualizadas, sino como lo real o actual que puede ser siempre de otro modo o que incluso podría no ser. En otras palabras, la posibilidad no está nunca dada y, por tanto, es incalculable. De hecho, su emergencia abre una constelación de sentido que no se deduce de un encadenamiento de circunstancias que la predeterminan. Así, la gracia de lo posible es la novedad, la radicalidad de lo inédito y no la realización de una u otra opción de una serie de alternativas potenciales.

Pero, entonces, si el acontecimiento no es una actualización ni el resultado causal de las circunstancias, ¿cuál es su relación con los sucesos precedentes? O, en otras palabras, si su comienzo es espontáneo, si su irrupción es absolutamente novedosa, ¿cuál es la conexión que el acontecimiento establece con el pasado? Frente a esto, Arendt afirma lo siguiente en su ensayo “Comprensión y Política”:

No sólo el verdadero significado de todo acontecimiento trasciende siempre cualquier número de “causas” pasadas que le podamos asignar (basta pensar en la grotesca disparidad entre “causa” y “efecto” en un evento como la Primera Guerra Mundial), sino que el propio pasado emerge conjuntamente con el acontecimiento (CP, 27).

Afirmar que el acontecimiento escapa al esquema causa-efecto no quiere decir, entonces, que sea necesario dejar de mirar atrás, hacer caso omiso de las circunstancias pasadas. Lo que Arendt sostiene es que el pasado no debe ser comprendido como lo anterior al evento ni como el lugar donde se aloja su causa, sino como aquello que sólo se manifiesta con la propia emergencia del acontecimiento. El sentido de un evento único e irrepetible excede cualquier causa pasada y, por tanto, trasciende toda anticipación. La anticipación es, de hecho, inoperante si el sentido del pasado sólo se abre en el momento en que irrumpe un nuevo comienzo. De esta manera, el acontecimiento, según Arendt, tiene una función retrospectiva. Así, la autora no niega la existencia de un contexto, de una situación en la que se produce la irrupción de lo singular, sino que sostiene que ninguna circunstancia puede dar cuenta de dicha irrupción, porque ésta no se deduce de ellas. En otras palabras,

²² Véase Rancière 2012, 256-257.

que el evento surja en cierta coyuntura, no quiere decir que esta coyuntura pueda explicarlo completamente. Según Arendt, “sólo cuando ha ocurrido algo irrevocable podemos intentar trazar su historia retrospectivamente. El acontecimiento ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él” (CP, 27). La temporalidad del acontecimiento no se define, entonces, sólo en el presente, como se mencionaba unas líneas atrás. Una vez tiene lugar, el acontecimiento le otorga un sentido contingente al pasado, un sentido que permanece abierto y, por tanto, es siempre inacabado. La novedad del comienzo no es sólo el carácter inédito de lo que se manifiesta, sino la singularidad y novedad de lo que ya tuvo lugar. Así, para Arendt, el acontecimiento no adquiere su sentido por fuera de sí, sino que es significativo en su misma singularidad y de hecho su irrupción es la apertura de una red de sentido que anteriormente no era visible. De esta forma, el acontecimiento revela sus condiciones de posibilidad únicamente en el momento de su manifestación.

Ahora bien, esta iluminación del pasado no es una experiencia meramente pasiva de lo que sobreviene, sino una “reorganización de la experiencia misma” (Leibovici 2007, 207). La novedad, al visibilizar el pasado, reconfigura y, de este modo, altera el continuo temporal, tornando caduca la explicación causa-efecto. Esta reconfiguración se produce, según Arendt, como una cristalización de elementos, que nunca es gobernada ni por la necesidad ni por la causalidad lógica²³. Por eso el acontecimiento es principalmente “un compuesto complejo de elementos a menudo inconexos que, en un momento dado, cristalizan en una red de coherencia irreversible” (Leibovici 2007, 207). Es entonces la conexión aleatoria entre estos elementos, y no los elementos por sí solos, lo que da lugar a la novedad. Pero, además, la nueva luz que se proyecta de manera retroactiva en el pasado, devela el singular encuentro entre los elementos y permite comprender, en cierta medida, sus conexiones.

El triunfo de la historia sobre la política

Según Arendt, el carácter imprevisible, ilimitado y anónimo de la acción, que la edad moderna considera como parte de las frustraciones o, incluso, calamidades que genera la

²³ Arendt anota en su *Diario filosófico*: “El método en las ciencias históricas: olvidada toda causalidad. En su lugar: análisis de los elementos del acontecimiento [*Elemente des Ereignisses*]. Es central el acontecimiento en el que han cristalizado [*kristalisiert*] rápidamente los elementos. El título de mi libro es completamente falso; habría debido ser: *The Elements of Totalitarianism*” (DF, IV [23], 95 [96-97]). (El subrayado es de la autora. De nuevo modifiqué la traducción al español al traducir *Ereignis* por “acontecimiento”).

praxis humana, “deriva de la condición humana de la pluralidad” (CH, 241 [220]). Por eso la radicalidad de un comienzo inédito, la espontaneidad de la iniciativa y la no-soberanía del agente frente a sus acciones se explican, principalmente, por la revelación de los distintos en la trama de relaciones humanas. La historia, por su parte, juega un papel complejo en la contingencia de la acción y su novedad de acontecimiento. De hecho, como intentaré mostrar a continuación, para Arendt, la conciencia histórica –particularmente la moderna– tiene un efecto negativo sobre la acción humana, porque al estar basada en la causalidad mecánica y teleológica, elimina la posibilidad de un nuevo comienzo y la existencia misma de la pluralidad.

Para Arendt, las filosofías modernas de la historia se estructuran a partir de las nociones de *proceso* y *fin*. El proceso, por su parte, distingue profundamente la edad moderna de la antigua, puesto que dictamina que “para nuestro modo de pensar moderno, nada es significativo en y por sí mismo” (EPF, 102 [63]). De esta forma, separa lo concreto de lo general, el acontecimiento particular del significado universal. Esta separación trae consigo por lo menos dos consecuencias. De un lado, este divorcio entre lo particular y lo general hace que el acontecimiento concreto no sea significativo en su singularidad, ya que es sólo el proceso, como un todo, el que le da sentido a los acontecimientos. Pero, de otro lado, sugiere que el acontecimiento no puede revelar ningún tipo de significado “general”. Así, pierde su capacidad de iluminar, dentro de sus propios límites, la situación o contexto que trasciende al suceso concreto.

Aunque en *La condición humana*, la noción de proceso se relaciona generalmente con el desarrollo automático de la naturaleza o de la vida²⁴ –como el ir y venir de las necesidades y exigencias del cuerpo humano que buscan ser suplidas por medio de la labor–, Arendt insiste en que esta noción no denota una cualidad objetiva de la naturaleza, sino que es “el resultado inevitable de la acción humana” (EPF, 100 [62]). Para ella, uno de los rasgos particulares de la Edad moderna consiste precisamente en el reconocimiento de que el ser humano inaugura siempre un proceso al actuar y, por tanto, que “el primer resultado de la acción de los hombres sobre la historia [*men’s acting into history*] es que la historia se

²⁴ En el capítulo “Labor”, Arendt habla de “proceso de la vida” [*life process*] y “proceso natural” [*natural process*]. En particular véase CH, 109-113 [96-101].

convierte en un proceso” (EPF, 100 [62])²⁵. Así, la acción, capaz de revelar al agente y de instituir una comunidad política de actores, tiene también en sí misma la capacidad de destruir el mundo común a causa de su carácter procesual, esto es, a causa de su irreversibilidad y desmesura. En el campo de la historia, esta potencialidad de la acción puede tornarse peligrosa precisamente porque las entidades singulares y los acontecimientos particulares, que emergen de la novedad del comienzo, son subsumidos bajo la necesidad del desarrollo y del progreso de los sucesos. De este modo, el proceso, que en principio surge de la acción, se separa de ella una vez es puesto en marcha, dando lugar a un automatismo extra-humano que parece guiar a los agentes sin que ellos sean plenamente conscientes de ello.

Esta ocultación de la singularidad de los acontecimientos y de la capacidad de iniciar es producto asimismo de la noción de *fin* que, como se mencionaba anteriormente, también estructura la conciencia histórica moderna. Arendt considera a Kant como uno de los precursores de esta visión teleológica de la historia. En primer lugar, Kant encuentra que una mirada de la historia en su totalidad [*im Grossen*] contrarresta la contingencia de los hechos particulares, el azar de los acontecimientos y, en general, la falta de sentido del curso de los asuntos humanos. Pero, además, observa cómo el proceso de la historia, considerado como un todo, parece guiado por una finalidad, “por una ‘intención de la naturaleza’, desconocida para los hombres de acción pero comprensible para los que vienen después de ellos” (EPF, 132 [82]). Este desprecio de la falta de sentido de lo particular y la preferencia por el proceso como un todo guiado por un fin, pone de manifiesto, desde Kant, de qué manera se presenta en la edad moderna el desplazamiento de una teoría de la política a una filosofía contemplativa de la historia. Hegel, según Arendt, profundiza este gesto kantiano al convertir la historia en el absoluto del pensamiento o, en otras palabras, al tomarla como el concepto central de su propia metafísica, postulando, en oposición a

²⁵ Arendt considera que esta misma capacidad para iniciar procesos es aplicada a la naturaleza una vez el ser humano empieza actuar sobre ella en la Edad Moderna y acuña para ello la noción de “ciencia natural”. Por ejemplo, en *La condición humana* sostiene: “Esta propiedad de la acción [la inseguridad] escapó a la atención de la antigüedad en general, y apenas encontró adecuada articulación en la filosofía antigua, para la que el concepto de historia tal como lo conocemos era extraño por completo. El concepto central de las dos nuevas ciencias de la Época Moderna, las naturales no menos que las históricas, es el de proceso. Sólo debido a que somos capaces de actuar, de iniciar procesos nuestros, podemos concebir la naturaleza y la historia como sistemas de procesos” (CH, 252 [232]).

Platón, que la verdad reside y se revela en el proceso temporal²⁶. Pero, si bien le da esta nueva dignidad a los asuntos humanos, el filósofo alemán finalmente sostiene que el significado de la historia sólo puede ser comprendido cuando ésta ha llegado a su final. La verdad únicamente se revela a la mirada contemplativa, dirigida hacia el pasado, que ve la historia como un todo, puesto que es el *telos* el verdadero portador del sentido del desarrollo histórico.

Pero mientras que para Hegel, como para Vico, la importancia del concepto de historia era principalmente teórica, para Marx, sostiene Arendt, dicho concepto se convierte en principio de acción. Así pues, Marx no sólo estructura su filosofía de la historia a partir de las nociones de proceso y fin, sino que, además, identifica la acción humana con la elaboración de la historia [*the making of history*], originando “la confusión de la política con la historia” (EPF, 124 [77]). Para Arendt, las nuevas filosofías políticas de los siglos XVI y XVII estaban lejos de interesarse por asuntos históricos. Hobbes, por ejemplo, se preocupó en dejar atrás el pasado, romper con la tradición, para centrarse en una teleología de la acción. Sin embargo, Marx, heredero de Kant y Hegel, combinó la noción de historia de estos últimos con las filosofías políticas teleológicas de principios de la edad moderna. De este modo, no proyectó su visión de la historia hacia el pasado, sino hacia el futuro y postuló, así, la producción de la historia como fin político²⁷.

Lo que Arendt observa, en principio, en la elaboración marxiana de la historia es una complementación y perfeccionamiento de la antigua identificación entre acción y

²⁶ En *Sobre la revolución*, Arendt afirma lo siguiente: “Teóricamente, la consecuencia de mayor alcance de la Revolución francesa fue el nacimiento del concepto moderno de la historia en la filosofía de Hegel. La idea verdaderamente revolucionaria de Hegel era que el antiguo absoluto de los filósofos se manifestaba a sí mismo en la esfera de los asuntos humanos, esto es, precisamente en ese dominio de las experiencias humanas que, de modo unánime, los filósofos habían descartado como la fuente o manantial de las normas absolutas” (SR, 68-69 [51-52]).

²⁷ Al respecto afirma Arendt en su *Diario filosófico*: “Perspectiva de la historia universal: hay solamente una diferencia esencial entre Hegel y Marx, la cual tiene, de todos modos, una importancia catastróficamente decisiva. Esa diferencia se cifra en que Hegel proyecta su visión de la historia universal solamente al pasado, dejando que se extinga en el presente como su consumación; Marx, en cambio, proyecta “proféticamente” el futuro y entiende el presente como trampolín [...] Hegel, por el hecho de que tenía que entender necesariamente el presente como el final de la historia, en el plano político había desacreditado y refutado su enfoque histórico-universal cuando Marx lo utilizó para introducir con su ayuda en la política el auténticamente mortal principio antipolítico” (DF, III, [28], 71-72 [72]). En un curso dedicado a Marx en la Universidad de Chicago, dictado en el otoño de 1966, Arendt afirma: “Hegel’s error was that he took account of the past. Action concerns the future: And the goal is to make the world, the human world not the kosmos, in such a way that man can be at home in it and does not need to dream either religiously or philosophically another world (system)” (LC, 024295).

fabricación²⁸. En este modelo, la historia se convierte en el objeto de un proceso de fabricación y, por tanto, como todo objeto en este proceso, tiene un final determinado; lo que, en pocas palabras, dictamina la posibilidad de la extinción misma de la historia²⁹. Arendt encuentra en este *making of history* el mejor ejemplo de cómo la conciencia histórica moderna intenta escapar a la fragilidad y a la frustración de la acción adoptando la seguridad y la garantía de éxito y control que proporciona el modelo de la fabricación. Esta última se caracteriza por tener un comienzo definido y un fin predecible. El comienzo, en este caso, depende de un modelo que guía al fabricante y conduce el hacer a su resultado final, el producto elaborado. El fabricante, como autor de su obra, controla el proceso de producción; es su señor y soberano, y, como tal, ajusta los medios necesarios para completar su fin. De este modo, la fabricación obedece a una lógica teleológica que se apoya en la racionalidad medios-fines. Para Arendt, esta identificación entre acción y fabricación es desastrosa porque elimina la novedad y la pluralidad³⁰ al creer que la libertad puede ser el producto final de la actividad humana, tal como una “mesa es el producto final de la actividad del carpintero” (EPF, 126 [78]).

La historia como producción es, entonces, la historia de los acontecimientos necesarios. La lógica causal de su sucesión puede ser conocida y las leyes de su movimiento determinadas. Por eso, en este modelo se combina la noción de proceso con la de fin: lo particular se disuelve en la generalidad y esta generalidad es decretada por un *telos* ineludible. Esta manera de pensar la historia, aplicada a la política, sólo da lugar a metas últimas y eternas, a realizaciones completas y cerradas. En palabras de Arendt:

Cuando oímos hablar de objetivos grandiosos en la política, como el de establecer una sociedad nueva en la que la justicia esté garantizada para siempre, o el de pelear

²⁸ Para la exposición arendtiana de la antigua sustitución del actuar por el hacer, especialmente la platónica, véase CH, 241-250 [220-230].

²⁹ “Después de que Hegel hubo historizado hasta la lógica, y después de que Darwin, a través de la idea de evolución, hubo historizado hasta la naturaleza, nada parecía quedar que pudiera resistir al poderoso asalto de la categorías históricas. La conclusión que Marx sacó, bastante apropiadamente, de esta situación espiritual (*geistliche*) fue su intento por eliminar la historia en total” (KMT, 20).

³⁰ “La “deformación profesional” [*déformation professionnelle*] del historiador está en olfatear el final [*Ende*] por todas partes; y la “deformación profesional” del que estudia la historia universal consiste en dejar de lado la pluralidad [*Pluralität*] de los hombres, para poder asignar una función a cada pueblo como un sujeto. Es la perspectiva de la historia universal la que determina nuestro concepto de la humanidad. La humanidad, se piensa, es el conjunto de los hombres, pero de tal manera que surge la confusión de creer que a este conjunto abstracto, meramente pensado, le corresponde una realidad” (DF, XIII, [18], 294 [304]).

una guerra para terminar todas las guerras, o el de hacer que el mundo entero sea un lugar seguro para la democracia, nos movemos en el ámbito de esta clase de pensamiento (EPF, 127 [79])³¹.

En esta cita se observa que este modo de concebir la teleología histórica va más allá de la interpretación que Arendt hace de Hegel. Como se mencionaba unas páginas atrás, el significado de la historia no sólo se revela para la mirada contemplativa, cuando ésta ha llegado a su final, sino que el fin último se convierte en objetivo práctico de la política. En la propuesta marxiana, según Arendt, el ser humano busca producir, a través de su praxis, el final de la historia. La acción es reducida, entonces, a un acto de soberanía del sujeto productor. En este caso, el sujeto —que si bien puede ser colectivo, no es plural en el sentido arendtiano— cree poder desafiar la contingencia de los actos humanos y el carácter inesperado de los acontecimientos, organizando la actividad humana y los eventos históricos que ella engendra, según una meta preestablecida. De este modo, el agente no nace con la acción, sino que la precede como autor, porque esta acción se ha convertido en una actividad dirigida hacia la realización de una obra. Un *ergon* que, en el caso de Marx, sería, según Arendt, la sociedad sin clases. Así, la *praxis* es comprendida como *poiesis*, como el hacer guiado por la racionalidad teleológica de la *techné*. Por esto, concluye Arendt, la filosofía política de Marx “no se basaba en un análisis de la acción y de los hombres de acción sino, por el contrario, en el interés hegeliano en la historia” (EPF, 125 [78]).

En *Sobre la revolución*, Arendt afirma que Hegel, y después Marx —“el discípulo más distinguido de Hegel de todos los tiempos” (SR, 72 [54])—, extraen de la experiencia concreta de la Revolución francesa la concepción de un movimiento histórico dialéctico y necesario. En este caso, el énfasis no es sólo en el carácter teleológico de la concepción hegeliana-marxiana del desarrollo de los acontecimientos, sino en el “movimiento y contramovimiento dialéctico de la historia que arrastra a los hombres con su flujo irresistible, como una poderosa corriente subterránea, a la que deben rendirse en el momento mismo en que intentan establecer la libertad sobre la tierra” (SR, 72 [54]). De nuevo, la historia triunfa sobre la política: la acción es opacada por el gran drama de la historia, esto es, por el proceso necesario del torrente revolucionario. Así Marx, afirma

³¹ Traducción modificada.

Arendt, “desdeñó casi por completo las intenciones que en principio animan al hombre de las revoluciones, la fundación de la libertad, y concentró casi exclusivamente su atención en el curso aparentemente objetivo de los acontecimientos revolucionarios” (SR, 81 [61]). Aquí el proceso histórico no sólo acentúa el monopolio del sentido general de la historia sobre la particularidad de los acontecimientos, sino que, además, encuentra su equivalente en el proceso biológico, caracterizado por el constante cambio de movimientos automáticos e irresistibles. De este modo, la historia se mueve con la misma urgencia que la necesidad inherente al proceso vital³².

Así pues, para Arendt, toda filosofía de la historia, al estar estructurada según las nociones de proceso y fin, subsume necesariamente la política bajo el orden de la historia. La lógica procesual, que inscribe los acontecimientos en una sucesión irresistible y monopoliza el sentido negando lo particular, se combina con la teleología del modelo de la fabricación para despojar a la acción tanto de la condición humana de la pluralidad como de la posibilidad misma de un comienzo radicalmente nuevo. Como se ha visto, Marx es para Arendt el pensador, que con mayor astucia y rigor, elabora una filosofía de la historia que conecta el proceso y el fin con los objetivos de la acción humana. El *telos* y la dialéctica marxiana –de clara herencia hegeliana, según Arendt– establecen un determinismo histórico marcado por la relación causal y necesaria de los acontecimientos y la inevitable síntesis final, capaz de acabar con todas las contradicciones económicas, sociales y políticas. Para ella, la filosofía marxiana de la historia es, entonces, la respuesta moderna más acabada al desconcierto humano frente a la fragilidad e incertidumbre de la acción y su carácter de acontecimiento; la respuesta que busca controlar la contingencia de la acción política sustituyéndola por el modelo de la fabricación.

Historia como narración

Pero si la filosofía de la historia es, para Arendt, incompatible con la dilucidación de la acción política, ¿sucede lo mismo con toda concepción de la historia? Esta pregunta no es fácil de responder si se tiene en cuenta que cualquier intento de extraer algo así como una “teoría de la historia” de sus escritos, puede correr el riesgo de caer en aquello que ella tanto le critica a la consciencia histórica moderna. Sin embargo, como se evidencia, por

³² En la segunda parte del presente trabajo vuelvo sobre esta relación entre proceso histórico y necesidad vital.

ejemplo, en *La condición humana*, el tema de la historia está directamente vinculado con la comprensión de la acción: “La acción, hasta donde se compromete en establecer [*founding*] y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo [*remembrance*], esto es, para la historia [*history*]” (CH, 22 [8-9]). La historia, según Arendt, está ligada a la remembranza como acto de recordar, esto es, a la capacidad retrospectiva de volver sobre los acontecimientos para que éstos no caigan en el olvido.

En principio, la historia se muestra, entonces, como un remedio frente a la futilidad de la acción política y los acontecimientos que engendra; un antídoto contra el carácter pasajero y frágil de los episodios singulares que pone en marcha la praxis humana. Por eso, el historiador es una especie de narrador [*storyteller*], al cual la acción, pero también el agente, se le revelan plenamente. Según Arendt, el narrador sabe de hecho más sobre el significado y la veracidad de las acciones que los mismos actores, puesto que estos últimos están inmiscuidos en los actos y sus consecuencias y, por tanto, no logran captar la generalidad y el sentido del relato. Además los agentes viven el presente de la acción mientras que el narrador logra una mirada que regresa sobre lo ya acontecido. De este modo, “aunque las historias [*stories*] son los resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta [*perceives*] y “hace” la historia [*story*]” (CH, 215 [192]).

Así, pese a los azares y los accidentes que componen la vida cualificada del actor –aquello que los griegos llamaban *bíos*–, su historia puede ser finalmente contada como una biografía. Por eso la “singular historia de vida del recién llegado” [*unique life story of the newcomer*] es inseparable de su revelación como un *quién* (Véase CH, 207 [184]). La narración visibiliza al agente, contribuye a su manifestación en el espacio de aparición. De ahí que el actor no pueda prescindir de la publicidad que le otorga el relato. Pero este relato sólo se hace visible en una trama de relaciones humanas y, por tanto, afecta a todo el resto de relatos singulares. La pluralidad de la acción está acompañada de esta pluralidad de narraciones que iluminan la vida de los actores y cuentan su historia. Por eso, aunque cada actor es el protagonista de su propio relato, no es nunca su autor. El actor “produce” sus propias historias, pero no lo hace según el modelo de la fabricación porque, dada la trama de relaciones humanas en las cuales se encuentra inmerso, nunca puede tener pleno control sobre el desarrollo de su propio relato ni de los relatos de los demás.

Esto mismo sucede en el caso de la *Historia*, que Arendt llama “la gran narración [*story*] sin comienzo ni fin” (CH, 208 [184])³³. A diferencia de las modernas filosofías de la historia que, como se veía unas páginas atrás, abordan a esta última desde una mirada total y a partir de un sujeto que se convierte en el autor de los acontecimientos, la perspectiva del relato permite pensar la historia como el “libro de narraciones [*storybook*] de la humanidad” (CH 208 [184]). Este libro es un conjunto de relatos múltiples y fragmentarios con diferentes inicios y significados. Por tanto, no se encuentra subordinado ni a un sujeto último del movimiento histórico ni a un sentido teleológico de los sucesos. La estrecha conexión entre acción y relato evita que se postule un sujeto soberano detrás de los hechos y que la historia sea comprendida a partir de la producción. Frente a la perplejidad de una ausencia de autor en la historia, la narración resalta la revelación del agente y la fuerza del significado presente en la novedad de los acontecimientos.

La historia [*history*] debe ser repensada, entonces, como relato [*story*] para que pueda dar cuenta de lo extraordinario, es decir, de las interrupciones propias de los acontecimientos llevadas a cabo por la acción. Por eso, dice Arendt, “la historia [*history*] aparece cada vez que ocurre un acontecimiento lo suficientemente importante para iluminar su pasado” (CP, 27). Esta iluminación del pasado se hace inteligible como una narración de los sucesos, un “relato [*story*] que puede ser contado, porque tiene un comienzo y un final” (CP, 27). La historia como relato es, entonces, la manera de abordar los acontecimientos sin subsumirlos bajo un proceso. El relato narra lo nuevo, busca darle su justo lugar a las interrupciones, a la imprevisibilidad y particularidad de los sucesos. La historia, para Arendt, está compuesta de estos momentos singulares que rompen con la regularidad del acontecer. Por eso el relato es el modo como se hace inteligible la masa, en principio caótica, de los acontecimientos. Pero, como ya ha sido mencionado, esta inteligibilidad sólo es lograda de manera retrospectiva. El acontecimiento tiene lugar y es sólo en este momento que ilumina su pasado y, de hecho, revela su comienzo. Así, es únicamente desde el final que el comienzo puede adquirir sentido y, por ende, “la mirada del historiador no es más que la mirada científicamente entrenada de la comprensión humana” (CP, 27). Es por esto que el acontecimiento no puede explicarse según una cadena causal. A lo sumo puede ser

³³ En “Comprensión y política”, Arendt formula esta definición de la Historia de otra manera: “Y la Historia es una narración [*story*] que tiene muchos comienzos pero ningún fin” (CP, 29).

comprendido como culminación de aquello que le precede, y por tanto la tarea del historiador es principalmente la comprensión y no el conocimiento científico, basado en procedimientos deductivos y causales.

Para el historiador, que se ubica en el presente y mira hacia atrás, el acontecimiento es un fin, entendido como punto de partida para comenzar el relato de lo ya sucedido y no como *telos* a alcanzar. Así, el historiador reconstruye el pasado resaltando el carácter inédito e imprevisto de los comienzos que tuvieron lugar. En la narración se hace memoria al buscar el sentido de los acontecimientos pasados, pero no se intenta ajustar estos sucesos a una racionalidad histórica ya dada. De esta manera, el relato busca, contra la filosofía de la historia, restituir la relación entre la singularidad y lo general. Indaga por un equilibrio entre la atención a lo particular y la universalidad de sentido, revelando las conexiones significativas que abre el mismo acontecimiento concreto. Por lo tanto, en la narración no es la totalidad, ya sea como proceso o como fin, la que explica los eventos históricos. No se parte de una idea general cuya pretensión sea el monopolio del sentido. Por el contrario, el relato inicia con la comprensión de los comienzos singulares y desde estos comienzos ilumina la red más amplia de relaciones y significados que inaugura la acción humana.

Al recurrir a la narración, Arendt tiene entonces un doble propósito. De un lado, busca abordar la particularidad de la acción humana y los acontecimientos sin subsumirlos bajo las nociones de *proceso* y *fin* que, según ella, constituyen la estructura de las filosofías modernas de la historia. Así, la política no es confundida con el desarrollo histórico, sino considerada en toda su dimensión a la luz del relato. De otro lado, la narración tiene la función de contrarrestar el carácter pasajero y fútil de las acciones y los acontecimientos. La historia como narración lucha contra el olvido convirtiéndose en remembranza de lo singular y relato inteligible de los sucesos contingentes. Sin embargo, en cada uno de estos casos la historia está sobre todo ligada a la comprensión de lo acontecido y sólo intenta dar cuenta de la contingencia de la acción bajo una mirada retrospectiva. Esta mirada retrospectiva es ciertamente una respuesta a la concepción lineal de la historia que busca conectar el pasado y el futuro a través de la noción de progreso. Para Arendt, el futuro no es la simple continuidad de lo ya acontecido ni el resultado mecánico de su desarrollo, ya que la acción humana muestra que lo que está por venir es siempre impredecible. Es la

iniciativa, la novedad del comienzo, lo que interrumpe el paso supuestamente necesario entre el pasado y el futuro.

Así pues, la narración es una respuesta a la contingencia de la acción. Es esta contingencia la que pone de manifiesto que no se puede señalar un autor de las iniciativas emprendidas por una pluralidad de agentes pero, en este mismo sentido, que tampoco es posible encontrar un autor último de los relatos que acompañan a estas acciones. De ahí que el relato comparta la perplejidad que caracteriza a la acción: “la perplejidad radica en que en cualquier serie de acontecimientos que juntos forman un relato [*story*] con un único significado, como máximo podemos aislar al agente que puso todo el proceso en movimiento; y aunque ese agente sigue siendo con frecuencia el protagonista [*subject*], el “héroe” del relato [*story*], nunca nos es posible señalarlo de manera inequívoca como autor de su resultado final [*eventual outcome*]” (CH 208-209 [185])³⁴. El relato, como la acción, acaece en la trama de relaciones humanas donde, dado el contrajuego de las diferentes iniciativas puestas en marcha, siempre se es al mismo tiempo actor y paciente.

Por eso el relato no se “produce” por parte de la acción de la misma manera que el trabajo humano produce un objeto tangible. La narración no es la consecuencia del acto soberano de un sujeto o de un conjunto de sujetos. Arendt distingue así la acción política que genera un relato, de la acción histórica que busca realizar la historia como si ésta fuese una obra. Para la pensadora alemana, el problema de fondo es justamente que “si bien la historia debe su existencia a los hombres, no es “hecha” [*made*] por ellos” (CH 209 [185]). Pero es precisamente porque la historia debe su existencia a los seres humanos que se revela su naturaleza política, ya que confirma que ella es el libro de narraciones de sus acciones y discursos. Sin embargo, es este hecho el que lleva a las filosofías de la historia a postular un autor tras bambalinas, ya sea que éste tome la forma de la Providencia, “la mano invisible”, “el espíritu del mundo” o el interés de clase. En otras palabras, es la misma perplejidad de la acción la que hace que la relación entre política e historia sea resuelta a través de una filosofía de la historia. De ahí que, para Arendt, la manera adecuada de hacer justicia a la natalidad y la pluralidad, como condiciones de la contingencia de la acción, sea comprendiendo la historia como narración.

³⁴ Traducción modificada.

CAPÍTULO II

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y CONTINGENCIA: EL DRAMA DE ACTUAR EN SOCIEDAD

Como bien lo menciona Merleau-Ponty al comienzo de *Humanismo y terror*, “cuando se niega a juzgar al liberalismo en base a las ideas que éste profesa e inscribe en las Constituciones, cuando exige que se las confronte con las relaciones humanas que el Estado liberal efectivamente establece, Marx no habla solamente en nombre de una filosofía materialista, siempre discutible, sino da con ello la fórmula para un estudio concreto de las sociedades, fórmula que no puede ser recusada por el espiritualismo” (HT, 8 [185-186]). Este estudio concreto, que atiende en primer lugar a las relaciones efectivas entre los seres humanos y no exclusivamente a los principios abstractos y atemporales que buscan convertirse en norma de la política, parte ciertamente del reconocimiento de la historicidad de las relaciones sociales. La historia desnaturaliza el vínculo entre los seres humanos, muestra su carácter pasajero y su existencia transitoria. El movimiento real de la historia se contrapone a las leyes eternas, puesto que no hay instituciones sociales y políticas invariables bajo el dinamismo de la actividad humana y la contingencia de los acontecimientos.

Sin embargo, ¿no es precisamente esta contingencia la que queda anulada en la obra de Marx cuando la historicidad es subsumida en una filosofía de la historia? ¿Si la historia tiene un principio rector, que refiere los acontecimientos singulares a un sentido último y los inscribe en un desarrollo necesario, qué lugar queda para la imprevisibilidad y la indeterminación de las acciones humanas? Como se veía en el capítulo anterior, toda filosofía de la historia niega, para Arendt, el sentido mismo de la política. Por eso, en vez de reflexionar sobre la historia a través de las categorías de “proceso” y “fin”, ésta debe ser pensada desde la narración, como una especie de relato de lo ya acontecido que logra dar cuenta de la novedad y singularidad de la acción política.

Ahora bien, en sus textos de posguerra, Merleau-Ponty propone una relectura de Marx para perfilar una filosofía de la historia abierta a la contingencia y por tanto capaz de aprehender el sentido de la acción. Si bien acepta los supuestos fundamentales del pensamiento marxiano en relación con la lucha de clases y el lugar central del proletariado en el desarrollo de la historia, como se verá en este capítulo y en los siguientes, el filósofo francés rechaza las tradicionales lecturas mecanicistas y economicistas de la obra de Marx a través de una reinterpretación de su noción de “praxis”. Esta reinterpretación, que tiene de trasfondo un enfoque fenomenológico y existencialista, intenta mostrar que la filosofía marxiana de la historia puede ser compatible con el carácter inesperado e impredecible de la acción política. En lugar de recurrir a una representación determinista del curso de los acontecimientos, Merleau-Ponty pone de manifiesto la ambigüedad de la historia, el cambio de orientación de los eventos y la transformación de los resultados; en resumen, el azar y la incertidumbre de un desarrollo histórico que emana de la acción en común, de la vida entre muchos.

Como se verá en este capítulo, esta relectura de la filosofía de la historia marxiana requiere de una perspectiva herética, de una toma de partido no-ortodoxa frente a las tensiones que se presentan en la misma obra marxiana. Por eso, sin sucumbir a una versión de la historia condicionada por la inevitabilidad y la necesidad, Merleau-Ponty resalta, sin embargo, que la contingencia de la acción está atravesada por una rumbo común, por un drama que las hace inteligible y que muestra que, aunque no hay garantía del desarrollo histórico, este último se rige por una orientación futura. En contraste con la narración arendtiana, que aborda la relación entre historia y política por medio de una mirada retrospectiva, Merleau-Ponty, siguiendo a Marx, se ocupa de esta relación a partir del proyecto de una emancipación por venir.

La contingencia de la acción política: una lectura de Maquiavelo

Según Merleau-Ponty, la dificultad para comprender a Maquiavelo estriba en que éste se atrevió a unir “el más agudo sentimiento de la contingencia o de lo irracional en el mundo con el gusto de la conciencia o de la libertad en el hombre” (EP, 298). El azar y la praxis humana libre son inseparables, la acción es siempre frágil, precisamente porque se desarrolla en un mundo entre varios donde los acontecimientos no son enteramente

controlables. Como buen republicano, Maquiavelo encuentra, según Merleau-Ponty, un principio de comunión. Pero este principio no es como el de los liberales, meramente formal y ahistórico, sino uno que sólo es comprensible en su facticidad³⁵, esto es, en el examen de las fuerzas que lo aplican o lo portan en la lucha histórico-mundana. Por eso, el humanismo maquiaveliano no es una filosofía del “hombre interior”, que reemplaza la política por la exhortación moral, sino un humanismo que “afronta como un problema la relación del hombre con el hombre y la constitución entre ellos de una situación y de una historia que les es común” (EP, 308).

El principio de comunión constata que “la vida colectiva es el infierno” (EP, 288), que la división y la rivalidad entre el sí mismo y el otro no cesa nunca. Maquiavelo no ignora las dificultades de la vida en común ni desconoce la opacidad que le es propia. Así, pone de manifiesto que el poder no es un objeto disponible y controlable, sino una relación que se establece en la participación de una situación común: “no hay poder absolutamente fundado, sino una cristalización de la opinión” (EP, 289). En el origen del poder social está la división, el conflicto y la lucha y, por eso, la coexistencia está marcada por un antagonismo irreductible. Pero este antagonismo no está necesariamente dominado por la fuerza pura. Las relaciones entre los seres humanos no son claramente relaciones entre objetos. De ahí que el conflicto no haga imposible el acuerdo. La *virtud* maquiaveliana es por eso “un medio de vivir con los demás” (EP, 292) y, así, la relación entre los seres humanos, aunque no elimine del todo la rivalidad, pasa por la consulta y el intercambio. Del combate con la fuerza se pasa al combate con las leyes, aún cuando se tiene claro que el poder no es la simple delegación honesta de voluntades individuales.

Ahora bien, el poder no es un objeto disponible, porque sus actos se despliegan en el campo de lo visible, en un espacio de aparición: “desarrollarse en la apariencia es, entonces, una condición fundamental de la política” (EP, 296). En el espacio público las acciones son vistas y juzgadas por otros. Es ahí donde aflora su publicidad y se revela su sentido. Por eso, la acción es inseparable de su manifestación, de su exhibición frente a los otros. De

³⁵ Aunque Merleau-Ponty no usa este término en la “Nota sobre Maquiavelo”, en el prólogo a la *Fenomenología de la percepción* lo utiliza para definir la fenomenología como una “filosofía que resitúa las esencias en la existencia” (FP, 7 [657]). Así, en la interpretación fenomenológica de Maquiavelo, el “realismo” político puede comprenderse no sólo como la descripción de nuestra experiencia tal como ella se presenta, sino también como el intento de resituar los principios en su situación histórico-mundana concreta.

esta forma, los actos de poder se manifiestan en medio del “vértigo de la vida entre varios” [*le vertige de la vie à plusieurs*] (EP, 297), adquieren su visibilidad en un espacio de pluralidad donde el sentido de la acción no está dado de antemano ni es tampoco previsible. Es precisamente por esta razón que Maquiavelo sustrae la política del puro juicio moral. Según Merleau-Ponty, en el campo de “la acción histórica, la bondad es a veces catastrófica y la crueldad menos cruel que el humor bonachón” (EP, 295). La interpretación que aquí se hace de Maquiavelo resalta, entonces, la contingencia de la acción humana en el ámbito de apariencias. La acción se desenvuelve en medio de la división y de la política conflictiva de los muchos. En palabras de Merleau-Ponty:

Lo que a veces transforma la dulzura en crueldad, la dureza en valor, y trastorna los preceptos de la vida privada, es que los actos de poder intervienen en un cierto estado de opinión que altera su sentido; despiertan un eco a veces desmesurado; abren o cierran fisuras secretas en el bloque del consentimiento general y dan inicio a un proceso molecular que puede modificar el curso entero de las cosas. O, incluso: así como unos espejos dispuestos en círculo transforman una pequeña llama en algo mágico, los actos de poder, reflejados en la constelación de las conciencias, se transfiguran, y los reflejos de estos reflejos crean una apariencia que es el lugar propio y, en suma, la verdad de la acción histórica (EP, 295-296).

El sentido de los actos de poder se altera, se transfigura, porque ellos están atravesados por la incertidumbre y el riesgo de la acción que sólo se manifiesta en medio de la coexistencia humana. No hay un sentido acabado ni controlable de estos actos, ya que puede haber fisuras en los sucesos esperados, modificaciones radicales en el curso de las cosas. La acción política no está fundamentada en una filosofía primera, esto es, en una filosofía soberana y constituyente que postula un sentido último de los siempre cambiantes asuntos humanos. Se desenvuelve, mejor, según unas condiciones fenomenales caracterizadas por la ambigüedad, el equívoco y la fragilidad. La vida compartida de los seres humanos, que está caracterizada por la división, es la condición de la acción. La política maquiaveliana no se abstrae de dicha condición, sino que, por el contrario, se sumerge en ella y, al afrontarla, asume el riesgo de la contingencia.

En esta interpretación de Maquiavelo, Merleau-Ponty deja ver su propia concepción de la política. El principio maquiaveliano de comunión, digno de su humanismo, muestra que la

vida común se despliega en el mundo, siempre dividido, y no en el reino de la pureza de los principios. Desde la comprensión fenomenológica de Merleau-Ponty este principio de comunión parece tener como fondo filosófico, en primer lugar, el hecho de que toda conciencia está siempre en situación: “estamos en el mundo, es decir: nuestros pensamientos, nuestras pasiones, nuestras inquietudes giran alrededor de cosas percibidas” (SS, 121-122 [90]). Ahora bien, el mundo está siempre ya ahí [*déjà là*], como una presencia inalienable, porque no es un simple objeto, sino “el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas” (FP, 10 [661]). Existe entonces, según Merleau-Ponty, una co-pertenencia entre el ser humano y el mundo que pone de manifiesto que “estamos *condenados al sentido*” (FP, 19 [671]). Pero, estar consagrado al mundo implica, en segundo lugar, exponerse a su precariedad, es decir, a la fragilidad de la experiencia sensible de las relaciones interhumanas y de su entorno cultural en la vida concreta. Ser-en-el-mundo significa, entonces, confrontarse con las tensiones de lo social, pero no desde la perspectiva de una “conciencia colectiva”, sino desde aquello que Merleau-Ponty prefiere llamar “intersubjetividad”.

De este modo, si la política no se sitúa en el terreno de los principios vacíos, sino, como lo pretende Merleau-Ponty, en el ámbito de las relaciones humanas concretas, la acción es “en sí impura, porque es acción de uno sobre otro y porque es acción entre varios [*action à plusieurs*] (HT, 26 [198]). Esta acción excede las motivaciones de una subjetividad que, al creerse soberana, busca dominar las consecuencias de sus actos. De hecho, una conciencia situada es precisamente aquella que no puede coincidir consigo misma porque está atravesada por la presencia de otros. Sus actos se despliegan en un mundo compartido donde “la acción puede producir una cosa distinta a la que se proponía” (HT, 30 [200]). Hay un azar fundamental que caracteriza a la acción política, un elemento de imprevisibilidad que expone a los agentes al peligro³⁶ o, en palabras de Merleau-Ponty, al “maleficio de la vida entre muchos³⁷” [*maléfice de la vie à plusieurs*] (HT, 32 [201])³⁸.

³⁶ La expresión es de Jan Patočka. En sus *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, sostiene lo siguiente: “La oscuridad, es decir, la finitud, el peligro al que ella [la vida política] está constantemente expuesta, está siempre *delante de ella*, por afrontar. La vida libre sólo se puede desplegar como tal en esta explicación del peligro enfrentado sin temor; la libertad es, en su fondo más propio, la libertad de los intrépidos [...] Aquí, por el contrario, la meta es la vida *libre* como tal, aquella de los otros al mismo tiempo

Pero este maleficio, este ingreso a un juego que no podemos dominar enteramente, surge justamente porque la política no se asume como una creación “*ex nihilo* en el espíritu de los individuos”, sino como aquello que “se prepara y se elabora en la historia” (SS, 165 [127-128]). Para Merleau-Ponty la contingencia de la acción no sólo tiene su origen en la pluralidad y división humanas, sino el despliegue histórico de esta pluralidad. Las relaciones humanas, la vida entre muchos, se desarrollan en medio del acontecer histórico y es esta historicidad la que acentúa la contingencia de la acción política. Por eso, como se intentará mostrar a lo largo de este capítulo, Merleau-Ponty asume el reto de pensar una filosofía de la historia acorde con la contingencia de la acción humana. Pero, para ello, no sólo recurre a Maquiavelo, sino que –como ya se señaló– se confronta, de una manera libre y polémica, con el pensamiento de Marx.

Hacia una interpretación fenomenológica de Marx

En *Humanismo y terror*, Merleau-Ponty hace de nuevo una sugerente referencia a Maquiavelo, pero esta vez para presentarlo de manera clara como un aliado del pensamiento marxiano. En lo que atañe al reconocimiento del juego de las fuerzas antagonistas, o en lo que lenguaje marxiano recibe el nombre de “lucha de clases”, “Maquiavelo cuenta más que Kant” (HT, 150 [281]). Su pensamiento político le hace frente a la mistificación liberal, porque no parte de sujetos razonables y libres en abstracto, sino de la vida social concreta que determina la manera como el ser humano es en el mundo. Así, como se mencionaba en el anterior acápite, Maquiavelo no se queda en el terreno de los principios, sino que se sumerge en el ámbito de las relaciones humanas. Para Merleau-Ponty, Marx asume esta posición en la medida en que se ocupa de un estudio concreto de las sociedades. El filósofo alemán se rehúsa, entonces, a juzgar al liberalismo según sus

que la nuestra, y ésta es, en esencia, una vida que no protege nada [*une vie que rien ne met à couvert*]” (Patocka 2007, 74).

³⁷ Traducción modificada. En la traducción al español dice “maleficio de la vida en común”. Pienso que esta última palabra no da cuenta de la pluralidad que Merleau-Ponty quiere señalar con el término “plusieurs”. De hecho, esta expresión también podría traducirse por el “maleficio de la vida en plural”.

³⁸ Con esta expresión Merleau-Ponty retoma la idea maquiaveliana del carácter conflictivo e incierto de la vida pública, no según un supuesto antropológico, sino según la rivalidad siempre presente en las relaciones humanas marcadas por la pluralidad. Para Etienne Tassin dicho “maleficio de la vida entre muchos” ocasiona que “notre quête de paix ne peut éviter les affrontements, que notre amour de la justice ne nous assure pas de ne pas être injustes, que notre désir de liberté s’inverse continûment en servitude volontaire ou encore que notre revendication d’égalité produit d’elle-même son contraire. On ne saurait, en politique, départager entre innocence et culpabilité. Les frontières sont brouillées » (Tassin 2003, 107).

ideas y formalismos y opta mejor por observar cómo el Estado liberal instaure realmente sus principios en el ámbito interhumano³⁹.

De este modo, el estudio concreto de la sociedad, en sentido marxiano, pone de manifiesto que la pureza de los principios de la política liberal esconde las relaciones de fuerza e, incluso, de violencia que están de hecho presentes en la coexistencia humana. El Estado liberal establece una clara separación entre ley y violencia, excluye a esta última del ámbito del derecho y del reino de las ideas, pero la mantiene “en la vida real [*effective*] bajo la forma de la colonización, de la desocupación y del salario” (HT, 149 [280]). Así pues, el liberalismo aboga por la no-violencia en la comunidad política, pero en ese mismo gesto consolida, según Marx, la violencia establecida: aquella que brota de un sistema de producción que hace que la miseria y la guerra sean inevitables. Esta mistificación del liberalismo, que a través de la igualdad formal de libertades y derechos enmascara las relaciones de fuerza en lugar de suprimirlas, es, para Merleau-Ponty, “menos una política que una moral” (SS, 162 [125]). El mencionado formalismo de los principios no se ocupa del problema de las estructuras sociales y de las relaciones efectivas entre los seres humanos, sino que parte de que las condiciones de la justicia están dadas ya en ciertos valores atemporales. Por eso, frente al enfoque moral de la democracia liberal, Merleau-Ponty opta por el realismo, “si se entiende por este último una política que se ocupa de realizar las condiciones de existencia de los valores que ella ha escogido” (SS, 162 [125]). Lo que está en juego aquí es, entonces, una política que no sólo se funda en el derecho, sino que busca comprender lo que es; una política que existe en acto, que afronta la “maldición” de traducir los valores en el orden de los hechos y, que por tanto, es siempre el “arte de lo posible” (HT, 29 [199]).

Así pues, Merleau-Ponty encuentra en Marx –y en cierto marxismo– este tipo de política realista que no se separa de lo concreto. Marx desconfía de una conciencia concebida como una totalidad en sí misma, pone en duda la existencia de individuos absolutamente autónomos, desarraigados, sin conexión fáctica con los demás. Como lo señala en la sexta tesis sobre Feuerbach, que se examinará en detalle en la segunda parte de este trabajo, la

³⁹ En otro lugar de *Humanismo y terror*, Merleau-Ponty se refiere a esta perspectiva marxiana frente a la política como el “sentido de lo concreto” (HT, 218 [324]).

esencia humana, “en su realidad efectiva [*Wirklichkeit*], es el *ensemble* de las relaciones sociales” (TF, 17 [403]). Esto quiere decir que el ser humano no es una abstracción, un sujeto desligado de su entorno y de las relaciones con los demás, sino, por el contrario, un individuo histórico que es producto de su *praxis* social efectiva, de su actividad y de la relación que ésta crea con los otros⁴⁰. Por tanto, no hay tal cosa como una conciencia pura, completamente dueña de sus actos. La conciencia está siempre situada, en relación con los demás y con el entorno. Como lo menciona Merleau-Ponty, refiriéndose al marxismo, “somos uno para el otro seres situados, definidos por un cierto tipo de relación con los hombres y con el mundo, por una cierta actividad, una cierta manera de tratar a los otros y a la naturaleza” (HT, 154, [284]).

En los artículos contemporáneos a *Humanismo y terror*, Merleau-Ponty insiste en una interpretación fenomenológica de Marx, donde uno de los puntos fundamentales es justamente esta concepción del ser humano como “relación a instrumentos y objetos, y como una relación que no sea un simple pensamiento, sino que lo comprometa [*engage*] en el mundo de tal manera que tenga una cara exterior, un afuera, que sea “objetivo”, al mismo tiempo que “subjetivo”” (SS, 199-200 [158]). Este nexo con el mundo es lo que impide que el ser humano sea concebido como una conciencia pura, que realiza de manera fantástica su esencia humana. Él no es separable de su existencia efectiva, esto es, de los otros, de su cuerpo, de las cosas. De este modo, según Merleau-Ponty, el materialismo de Marx, que es dialéctico y contiene un principio de productividad y de novedad, sitúa al ser humano de manera social y natural. Pero es en esta situación, en este condicionamiento y dependencia en relación con el mundo, que el ser humano crea, a través de su actividad, las condiciones de su autonomía y de su libertad:

Se trata de comprender que el vínculo del hombre con el mundo es al mismo tiempo el medio de su libertad, y cómo el hombre, en contacto con la naturaleza, sin quebrantar [*briser*] la necesidad, sino al contrario utilizándola, proyecta a su alrededor los

⁴⁰ De hecho, años después de las *Tesis sobre Feuerbach*, en la *Introducción general a la crítica de la economía política* de 1857, Marx sostiene que “el hombre es, en el sentido más literal un ζῷον πολιτικόν [animal político], no solamente un animal social, sino una animal que sólo puede individualizarse en sociedad” (ICEP, 34). Marx afirma lo anterior para apoyar el hecho de que la producción de los individuos es socialmente determinada. Por eso, cuando en las *Tesis* se señala el carácter social de la esencia humana se apunta a esta definición del ser humano como ser político que sólo puede realizarse por medio de su actividad práctica que siempre se lleva a cabo entre otros y con otros.

instrumentos de su liberación, constituye un mundo cultural en el que “el comportamiento *natural* del hombre se ha convertido en *humano*...donde el ser humano se ha convertido en su ser *natural*, su *naturaleza humana* se ha convertido en su naturaleza” (SS, 200 [158])⁴¹.

Al insistir en la importancia de la praxis humana, la coexistencia y la constitución de un mundo cultural, Merleau-Ponty busca rechazar toda reducción del marxismo al cientismo o al mecanicismo. Con esta postura, el filósofo francés intenta refutar a algunos marxistas de su época que querían reemplazar la filosofía por la ciencia y, por tanto, creían que podían descubrir, a través del método de las ciencias de la naturaleza, leyes para explicar los asuntos humanos. Merleau-Ponty ve en ese tipo de marxismo una reducción cartesiana de la complejidad del ser humano, puesto que este último se define únicamente por oposición a las cosas y termina confundiéndose con ellas. Con el fin de rebatir este fetichismo de la ciencia, Merleau-Ponty opta por analizar los textos de juventud de Marx para mostrar de qué manera este último combate en dos frentes: “por un lado está contra todas las formas del pensamiento mecanicista. Por otro, libra la batalla contra el idealismo” (SS, 197 [156]). El tema clave en este caso es la crítica a la ideología, que tiene su más importante antecedente en la crítica a la religión.

Para el joven Marx, la crítica de la religión es la “la premisa de toda crítica” (CFDH, 95 [274]). En ella, siguiendo en principio a Feuerbach, Marx insiste en que la religión no es más que una dicha ilusoria, una conciencia invertida del mundo, que deshumaniza al ser humano en la medida en que éste proyecta la realización de su esencia en el más allá de una realidad fantástica. Los seres humanos reales y sensibles se enajenan en ese mundo suprasensible. Por eso, la crítica para Marx no es una posición kantiana de límites, sino una suerte de inversión de la inversión; una superación [*Aufhebung*] de la religión que debe recuperar la humanidad perdida para que ahora el ser humano “gire en torno a sí mismo y con ello gire en torno a su verdadero sol” (CFDH, 96 [275]). Así, a partir de la crítica, el ser humano debe comprender que es él quien hace la religión y, de esta manera, reapropiarse de su esencia, que ha sido alienada. En principio, esta inversión de la inversión o desalienación no parece ir más allá de cierto humanismo ilustrado que pone en el centro del

⁴¹ Traducción ligeramente modificada.

universo la razón y la autonomía humanas⁴². Sin embargo, al continuar la exposición de su crítica, Marx introduce una premisa materialista que va ser fundamental en el resto de su obra: “la miseria de la religión es la expresión de la miseria real” y, por tanto, “la exigencia de abandonar las ilusiones sobre una circunstancia [*Zustand*] es la exigencia para que se abandone un estado de cosas [*Zustand aufzugeben*] que necesita de ilusiones” (CFDH, 96 [275]). El reino suprasensible de la religión tiene su asidero en circunstancias reales, en condiciones sociales mundanas que hacen necesario crear paraísos de alivio más allá de la vida terrenal. Por eso, “la lucha contra la religión es pues indirectamente la lucha contra *aquel mundo* cuyo aroma espiritual es la religión” (CFDH, 95 [275]). De este modo, no basta con desenmascarar esta fantasía en el plano de las ideas: “el arma de la crítica no puede reemplazar, evidentemente, a la crítica de las armas, el poder material [*die materielle Gewalt*] ha de ser derrocado por el poder material” (CFDH, 103 [283]). Así pues, la crítica de la religión sólo se realiza cuando se apunta hacia las relaciones humanas bajo las cuales el ser humano, en su humillación y sojuzgamiento, inventa un cielo ilusorio, libre de las miserias terrenales. Pero dado que, como se mencionaba anteriormente, la crítica de la religión es la premisa de toda crítica, ella debe dar paso al desenmascaramiento de la autoenajenación en sus formas profanas: la “crítica del cielo se convierte así en la crítica de la tierra” (CFDH, 96 [275])⁴³.

Teniendo en cuenta lo anterior, pero utilizando su propio vocabulario, Merleau-Ponty sostiene que la crítica de Marx a la religión no es aquella del “marxismo descarnado”, que al reducir la historia a su esqueleto económico concluye que la religión debe ser vaciada de toda su significación humana. La crítica marxiana a la religión no sostiene que esta última sea totalmente falsa, sino que ella es “la expresión simbólica del drama social y humano” (SS, 196 [155]). Por lo tanto, lo que se busca en la crítica es la comprensión de la religión según la verdad del “más acá”, es decir, según las relaciones concretas de los seres humanos entre sí y con la naturaleza. Esta crítica no es, entonces, un ateísmo sin más, no es

⁴² Esto podría inferirse de la siguiente cita: “La crítica de la religión desilusiona al hombre para que piense, para que actúe y organice su realidad como un hombre desilusionado que ha llegado a la razón...” (CFDH, 96 [275]).

⁴³ De hecho, en la *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción*, Marx parte del hecho de que, en Alemania, la crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su culminación. Por eso, este texto es una suerte de preámbulo sobre las futuras tareas de la crítica que Marx emprende en sus trabajos posteriores.

una negación abstracta de Dios, sino una negación concreta de los consuelos divinos, puesto que el blanco del ataque no es la ilusión en sí misma, sino las condiciones reales que hacen necesaria dicha ilusión⁴⁴. En las palabras de Merleau-Ponty –que revelan cierta ironía frente a las erradas comprensiones del “marxismo descarnado” –, “no se trata de reemplazar la religión de iglesia por la religión de laboratorio y de poner en lugar del Santísimo Sacramento un cilindro registrador, sino de comprender la religión como el esfuerzo fantástico del hombre para reunirse con los demás hombres en otro mundo y de reemplazar este fantasma de comunicación por una comunicación efectiva en este mundo” (SS, 196 [155]).

Este esfuerzo por asumir la “comunicación efectiva en este mundo”, y por tanto partir de los seres humanos en su proceso vital real, constituye el argumento central de la crítica marxiana de la ideología. En *La ideología alemana*, Marx critica a los jóvenes hegelianos porque permanecen en el plano de la transformación de la conciencia y de las interpretaciones de lo existente sin llegar a preguntarse por “la relación de su crítica con su propio entorno material” (IA, 35 [409]). La crítica de los jóvenes hegelianos no abandona, entonces, el terreno de la filosofía; ataca al sistema de Hegel únicamente a través de frases, representaciones o pensamientos, es decir, sólo desde los productos de la conciencia. Pero, como señala Marx, “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina [*bestimmt*] la conciencia” (IA, 50 [417]). Por eso piensa que la crítica debe partir de supuestos reales, evitando cualquier especulación o mistificación. En el lenguaje marxiano esto quiere decir que la crítica a la ideología no consiste simplemente en eliminar las formas de la conciencia, considerándolas como falsas en sí mismas, sino, de manera más precisa, mostrar que la moral, la metafísica, la religión, entre otras ideologías, tienen que ser comprendidas a partir de las condiciones materiales y no desde la apariencia de su autonomía frente al proceso vital real y activo⁴⁵. Es por esta razón que al abordar la crítica a la ideología, Merleau-Ponty se separa de aquellas fáciles interpretaciones del “comunismo

⁴⁴ Véase Bensaïd 2011, 27-38.

⁴⁵ Por ejemplo, en *La ideología alemana* dice Marx: “La conciencia [*Das Bewußtsein*] nunca puede ser otra cosa sino la existencia consciente [*das bewußte Sein*], y la existencia [*Sein*] de los seres humanos es su proceso vital real” (IA, 49 [416]).

rudimentario” que sostienen que, para Marx, toda forma ideológica es una quimera⁴⁶. En la interpretación de Merleau-Ponty, el materialismo de Marx es fundamentalmente, como él mismo lo llama, un “materialismo práctico”. Por lo tanto, Marx nunca habla de una materia exterior al ser humano, separada de la coexistencia, sino de una que “interviene en la vida humana como punto de apoyo y cuerpo de la *praxis*” (SS, 200 [159])⁴⁷. Este materialismo práctico se ocupa de la manera como el ser humano, en cuanto ser social, establece su relación con la naturaleza y, por tanto, su objetivo no es negar el sentido de toda expresión espiritual o simbólica, sino concebirla en su conexión inseparable con la *praxis*. Esto quiere decir que para Merleau-Ponty las formas ideológicas no deben ser descartadas como ilusiones sin sentido, sino, por el contrario, comprendidas dentro del horizonte más amplio de la economía como producto de la actividad humana⁴⁸. De este modo, si, de un lado, la ideología no es concebida como mera subjetividad y, de otro, la economía no se define como un simple proceso objetivo, su relación no es un asunto místico, sino la consecuencia de un materialismo que pone en su centro la *praxis* humana. En sus propias palabras:

Es la idea de que la economía y la ideología están ligadas interiormente en la totalidad de la historia como la materia y la forma en una obra de arte o en una cosa percibida [*perçue*]. El sentido de un cuadro o de un poema no es separable de la materialidad de los colores y de las palabras, no es ni creado, ni comprendido a partir de la idea. No se comprende la cosa percibida más que después de haberla visto, y ningún análisis,

⁴⁶ El “comunismo rudimentario” recurre a este tipo de interpretaciones al comprender metáforas, como la siguiente, en un sentido exclusivamente mecanicista: “Cuando en toda la ideología los seres humanos y sus circunstancias aparecen al revés [*auf den Kopf*] como en una cámara oscura, este fenómeno procede de su proceso vital histórico, tanto como la inversión [*Umdrehung*] de los objetos en la retina proceso de su proceso vital directamente físico” (IA, 49 [416-417]). Una interpretación literal de la metáfora podría llevar a concluir que la ideología es para Marx simplemente un reflejo invertido de la sociedad. Sin embargo, según la postura de Merleau-Ponty, cuando Marx habla de ideología se refiere a las representaciones o ideas que tienen una conexión inseparable con la *praxis*. Por tanto, el problema de la inversión verdaderamente se manifiesta cuando se asume que no hay tal conexión y que, por tanto, las representaciones son independientes del proceso vital real.

⁴⁷ Derrida recuerda que en el *Carta sobre el humanismo*, Heidegger sostiene que el materialismo marxiano no es una filosofía de la materia, sino del trabajo. La *praxis*, entendida como trabajo, es una de las grandes interpretaciones del ser. Por tanto, según él, “es a partir del trabajo y de la producción que hay que interpretar a Marx y no a partir de la substancia material” (Derrida 2011, 31-32).

⁴⁸ En *Humanismo y terror*, Merleau-Ponty explica que el concepto de “economía” en Marx conserva una clara herencia hegeliana, puesto que para Hegel cada sistema de producción y de propiedad “implica una sistema de relaciones entre los hombres, de tal manera que nuestras relaciones con los demás [*autrui*] se descubren [*lisent*] en nuestras relaciones con la naturaleza, y nuestras relaciones con la naturaleza en nuestras relaciones con los demás” (HT, 147 [279]). Según Merleau-Ponty, esta idea hegeliana le permite a Marx unir el problema del funcionamiento de la economía con la realización del ser humano. Por eso menciona que se puede “decir sin paradoja que el *Capital* es una “*Fenomenología del espíritu* concreta” (HT, 147 [279]).

ninguna recensión verbal puede ocupar el lugar de esta visión. Así el “espíritu” de una sociedad está ya implicado en su modo de producción (SS 201 [159])⁴⁹.

Con su interpretación del materialismo práctico, Merleau-Ponty quiere evitar la reducción simplista de la ideología a apéndice de la producción. En primer lugar, sostiene que la ideología no es sinónimo de vaciamiento de significado y tampoco de falsedad. Pero además, en segundo lugar, muestra que existe una relación interna entre ideología y economía que los convierte en determinantes inseparables. Aquí se debate ciertamente contra el economicismo del “marxismo descarnado” que, haciendo uso de un materialismo elemental, subordina el espíritu de una sociedad al determinismo de las relaciones económicas.

De nuevo se hace notoria la manera como el materialismo práctico marxiano combate en los dos frentes mencionados unas líneas más arriba. Por un lado, evita el camino del idealismo que separa el espíritu de los condicionamientos de la coexistencia humana y su mundo cultural. Pero, por otro, evade el mecanicismo proveniente de una interpretación rudimentaria del materialismo que busca establecer una relación de causalidad entre la economía y la ideología. Merleau-Ponty cita en este caso a Engels para afirmar que el pensamiento causal es insuficiente, porque revela una concepción abstracta de la relación de la causa y el efecto al considerarlos como polos estrictamente opuestos (Véase SS, 203 [161])⁵⁰.

De este modo, el filósofo francés quiere mostrar que la intención de Marx, por medio de su particular materialismo, no es sencillamente acabar con la ideología, sino, por el contrario, darle su justo lugar. Es aquí donde se devela la situación de la filosofía –como uno de los diferentes componentes de la ideología– en el marxismo. Dado que la relación entre la economía y la ideología no se da bajo los parámetros de la causalidad, la filosofía no puede ser completamente explicada por las condiciones económicas. Tampoco puede ser

⁴⁹ Traducción ligeramente modificada.

⁵⁰ Marx mismo, en la *Introducción general a la crítica de la economía política* de 1857, habla de “la desigual relación del desarrollo de la producción material con el desarrollo, por ejemplo, artístico” (ICEP, 60). Esta frase está estrechamente ligada con la reflexión sobre el arte griego que Marx incluye en este mismo texto y que Merleau-Ponty explica de la siguiente manera: “Vous connaissez les textes fameux de Marx sur la valeur éternelle de l’art grec, qui montrent qu’une société qui, économiquement, n’est pas une société avancée, peut avoir cependant anticipé, et des siècles à l’avance, ce que d’autres sociétés économiquement plus avancées ont été incapables de formuler » (PII, 178).

simplemente abolida apelando a su falsedad. Por el contrario, ella debe ser realizada y, para hacerlo, es necesario poner de manifiesto su inseparabilidad frente a las relaciones interhumanas. En otras palabras, el problema con la filosofía, y en general con la ideología, es su supuesta autonomía frente a las relaciones humanas efectivas; su carácter abstracto y su aspiración a permanecer encerrada “en los conceptos y en los entes [*êtres*] de la razón” (SS, 203 [161]). Según Merleau-Ponty, Marx rechaza la idea hegeliana según la cual a través del pensamiento es posible alcanzar la verdad de todas las otras existencias. Para él, filosofar es ya una manera de existir. Por eso, la filosofía “se realiza al suprimirse como filosofía separada” (SS, 205 [162]) y de la especulación se pasa, entonces, a la crítica. Merleau-Ponty encuentra en este pensamiento concreto los mismos rasgos de la “filosofía existencial”.

Marx no es sólo leído, entonces, desde la fenomenología, sino también desde una manera muy particular de concebir el existencialismo. La filosofía existencial es otro nombre para la filosofía crítica marxiana porque toma por tema la *existencia*, es decir, “una actividad dada a sí misma en una situación natural e histórica, de la cual es tan imposible abstraerse como imposible también es reducirse a ella” (SS, 205 [163]). El sujeto que conoce está siempre arrojado a un mundo natural e histórico y, por tanto, toda conciencia está encarnada en un medio de objetos humanos. Por eso, en consonancia con el marxismo, la filosofía existencial sólo es concebible a partir de la praxis y la coexistencia humana. Utilizando sus propios términos, Merleau-Ponty habla en este caso de intersubjetividad: no es posible concebir un sujeto aislado y solitario, puesto que la conciencia está siempre en medio de otras conciencias situadas, en otras palabras, es un “sujeto genérico”. Con esto se recoge la visión marxiana de juventud del individuo como ser genérico o ser social. “La sociedad no es para él un accidente sufrido, sino una dimensión de su ser” (SS, 198, [156]).

Ahora bien, esta interpretación de la crítica a la ideología a partir del materialismo práctico es, para Merleau-Ponty, la puerta de entrada a una lectura heterodoxa –y a veces herética– de lo que los marxistas, después de Marx, han llamado “materialismo histórico”⁵¹. En consonancia con lo dicho hasta el momento, Merleau-Ponty escribe, en una larga nota en

⁵¹ Shlomo Avineri sostiene que Marx nunca utilizó el término “materialismo histórico”. La única vez que el pensador alemán se acercó a algo parecido a esa expresión fue en su artículo “Quid pro Quo” aparecido en *Das Volk*, agosto 6 de 1859 (Véase Avineri 2003, 65).

La fenomenología de la percepción, que no hay tal cosa como una causalidad económica pura, puesto que la economía no es “un ciclo cerrado de fenómenos objetivos” (FP, 188 [858], nota 2). Ella se desarrolla en la historia y dentro de la existencia total y concreta de la sociedad. La concreción de la vida interhumana, del sujeto viviente como actividad y productividad inseparable del mundo, pasa entonces por una particular concepción de la historia que, para Merleau-Ponty, parte de la filosofía de Marx. Sin embargo, antes de abordar esta interpretación heterodoxa del concepto marxiano de historia, es importante ir directamente a los textos de Marx para ocuparse primero de una de las versiones más tradicionales de su filosofía de la historia.

Una filosofía de la historia determinista

En su relectura de *El manifiesto comunista*, Claude Lefort sostiene que en dicho escrito se encuentra la expresión más pura de un cierto “marxo-marxismo”⁵². Según él, al enunciar lo verdadero sobre lo verdadero, el texto se cierra sobre sí mismo hasta convertirse en una especie de monumento donde el lector queda excluido. Así, la apertura de la obra marxiana a la interrogación y a la interpretación pareciera ser obstruida por la certeza y la fijeza de las tesis en él formuladas. Sin embargo, como lo sostiene el mismo Lefort en un artículo anterior, el hecho de que el *Manifiesto* sea considerado como un escrito político y didáctico, donde a veces parece condensarse de manera excesivamente esquemática el pensamiento marxiano, no niega que en él se resuman, a grandes rasgos, problemáticas –como la de la historia– que se encuentran presentes en las más importantes obras teóricas de Marx⁵³.

La visión de la historia que Marx y Engels⁵⁴ presentan en el *Manifiesto*, está marcada por el optimismo y el entusiasmo de una revolución inminente. La continuidad de la historia es garantizada por el hilo conductor de la lucha de clases. Puede haber interrupciones, regresiones e, incluso, una transformación de los actores, pero el antagonismo entre opresores y oprimidos permanece, y el hilo de la historia se restablece a través de la

⁵² « Une fois reconnu que sa pensée est irréductible à ce qu'on a fait de lénino-marxisme, le stalino-marxisme, le trotsko-marxisme et le mao-marxisme, il faut bien convenir qu'il existe un marxo-marxisme et que son expression la plus pure se trouve dans *le Manifeste* » (Lefort 1986, 198).

⁵³ Véase Lefort 1978a, 196. En una nota al pie en esa misma página, Lefort señala que, según Maximilien Rubel, Marx declaró al final de su vida que el *Manifiesto* (junto con *Miseria de la filosofía*), podía servir como introducción a *El Capital*.

⁵⁴ Hobsbawm señala que aunque Marx y Engels prepararon un borrador del *Manifiesto* y el texto presenta las opiniones de ambos, el manuscrito final fue escrito por Marx (Véase Hobsbawm 2011, 112).

persistencia de la lucha. Sin embargo, en la época de la burguesía, la premisa fundamental del desarrollo histórico no es sólo esta continuidad, sino la simplificación de las contradicciones de clase: “toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente [*in zwei grosse, einander direkt gegenüberstehende Klassen*]: la burguesía y el proletariado” (MC, 156 [595]). Este hecho distingue la época burguesa de todas las precedentes. La heterogeneidad de estamentos y la múltiple escala gradual de condiciones sociales es reemplazada, entonces, por la homogeneización progresiva de la estructura social hacia la confrontación directa, y se podría decir definitiva, entre dos clases principales⁵⁵.

Ahora bien, esta simplificación no surge de manera aleatoria, sino que es consecuencia de las “ruinas [*Untergänge*] de la sociedad feudal” (MC, 156 [595]). Según Marx, el paso de la época feudal a la burguesa sucedió en el momento en que las relaciones feudales de producción dejaron de corresponder a las fuerzas productivas desarrolladas en su seno. El impulso de estas fuerzas era, en principio, contenido por las condiciones de cambio y de producción de la sociedad o, en su acepción jurídica, por las relaciones de propiedad. Pero, poco a poco estas condiciones se convirtieron en trabas que debieron ser superadas y fue esta expansión de las fuerzas productivas, en contradicción con las relaciones de producción existentes, lo que finalmente dio lugar a la transición de la sociedad feudal a la burguesa.

Esta explicación sobre la continuidad de las etapas históricas según el desarrollo necesario de ciertos cambios económicos ya había sido anticipada, antes de la escritura de *El manifiesto comunista*, en la primera parte de *La ideología alemana* donde Marx menciona que “todas las condiciones de la historia se derivan pues, según nuestra concepción, de la contradicción de las fuerzas productivas [*Produktivkräfte*] y las relaciones de producción [*Produktionsverhältnisse*]” (IA, 168)⁵⁶. Y, como es sabido, es a través de esta contradicción

⁵⁵ Para Ernesto Laclau es esta homogeneidad esencial, resultado de la simplificación de la estructura social bajo las leyes económicas del capitalismo, la clave de la unidad del sujeto revolucionario en el pensamiento de Marx. Para él, es justamente esta homogeneidad del proletariado la que debe ser superada en nuestra época, puesto que ésta se caracteriza por la cada vez más creciente heterogeneidad de los actores sociales (Véase Laclau 2009, 299).

⁵⁶ Complementando este punto en *La ideología alemana*. Marx afirma lo siguiente: “Estas diferentes condiciones [de producción], que aparecen primero como condiciones de la actividad propia y más tarde como trabas de la misma, forman en todo el desarrollo histórico una serie coherente de relaciones de

fundamental que Marx explica, en el polémico prólogo de 1859 de la *Contribución a la crítica de la economía política*, el advenimiento de la revolución social (Véase PCEP, 193 [111]). En este prólogo, Marx no sólo señala que una formación social únicamente se torna caduca cuando se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas, sino, además, que las condiciones de las nuevas relaciones de producción son incubadas en el seno de la antigua formación social: “por eso la humanidad siempre se plantea sólo problemas que puede solucionar, pues, mirando con más cuidado, se encontrará siempre que el problema mismo sólo nace si las condiciones materiales de su solución ya existen [*materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden*], o por lo menos están en devenir [*im Process ihres Werdens begriffen sind*]” (PCEP, 194 [112]).

En *El manifiesto comunista*, Marx quiere mostrar que este conflicto entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas no sólo se produce, en consecuencia, en la sociedad burguesa, sino que está en marcha en el momento mismo en que él escribe junto con Engels dicho texto: “toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir como por encanto tan potentes medios de producción y de cambio [*die so gewaltige Produktions- und Verkehrsmittel*], se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales [*unterirdischen Gewalten*] que ha desencadenado con sus conjuros” (MC, 161 [600]). Marx resalta el carácter altamente revolucionario de la burguesía, no sólo por su capacidad para destruir las antiguas formas feudales, sino porque su existencia misma depende de su habilidad para “revolucionar incesantemente todos los instrumentos de producción, por tanto las relaciones de producción, por tanto todas las relaciones sociales” (MC, 159 [598])⁵⁷. Su característica es, entonces, el movimiento, la inestabilidad, la transformación sin pausa de lo existente: “todo lo que era sólido, bien establecido, se evapora [*Alles Ständische und Stehende verdampft*]” (MC, 159 [598])⁵⁸. La volatilidad burguesa que establece una explotación abierta e inhumana, que reduce las relaciones familiares a

producción, cuya coherencia consiste en que las relaciones de producción precedentes, que se han convertido en una traba, son sustituidas por unas nuevas, que corresponden a las fuerzas productivas más desarrolladas y, así, al modo avanzado de actividades propias de los individuos, las cuales a su vez se convierten de nuevo en una traba y entonces son sustituidas por otras. Puesto que estas condiciones corresponden en cada fase al desarrollo simultáneo de las fuerzas productivas, su historia es al mismo tiempo la historia de las fuerzas productivas que se desarrollan y de las que se hace cargo cada nueva generación y, de este modo, la historia del desarrollo de las fuerzas de los individuos mismos” (Marx IA, 165).

⁵⁷ Traducción modificada.

⁵⁸ Traducción modificada.

simples relaciones de dinero, le da a la producción un carácter cosmopolita, obliga a las naciones a adoptar este modo burgués de producción y, en el mismo movimiento, concentra la propiedad en unos pocos. Ella muestra entonces, por primera vez, toda la potencialidad de la actividad humana, ya que crea “fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas [*massenhaftere und kolossalere Produktionskräfte*] que todas las generaciones pasadas juntas” (MC, 160 [600]). Pero son estas fuerzas, que originan el exceso de civilización, de medios de vida, de industria, las que ya no pueden ser contenidas por el régimen de propiedad burguesa. Y es por tanto esta contradicción la que marca el advenimiento de una crisis inevitable y el tránsito a una nueva época.

He aquí, entonces, la visión progresista y evolucionista del desarrollo histórico que varios pensadores encuentran en el centro de filosofía marxiana. Lo que prima en el paso de una época histórica a otra, en el marco de un único desarrollo histórico, es la necesidad, la inevitabilidad, causada por la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. En otras palabras, como lo sostiene Karl Löwith, “toda la historia es reducida a un proceso económico-social que ha de agudizarse hasta alcanzar una revolución y una renovación mundiales” (Löwith 2007, 49). En el caso específico de la época capitalista, es la burguesía la que produce sus propios sepultureros: “las armas de que se sirvió la burguesía para derribar el feudalismo se vuelven ahora contra la propia burguesía”, pero aún más “la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido [*gezeugt*] también los hombres que empuñarán esas armas: los obreros [*Arbeiter*] modernos, los proletarios” (MC, 162 [601]). La expansión incesante de la clase burguesa, acrecienta también la fuerza de la clase proletaria. El desarrollo de la industria, cuya condición de existencia es el trabajo asalariado, no sólo incrementa, según Marx, el número de proletarios, sino que los concentra, permite su asociación y eleva su conciencia hasta conducirlos a causar el hundimiento de la clase burguesa. En el lenguaje de *El capital*, todo este proceso histórico se presenta como la *negación de la negación*:

El modo capitalista de producción y de apropiación, y por tanto la *propiedad privada capitalista*, es la *primera negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo propio*. La negación de la producción capitalista se produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural [*mit der Notwendigkeit eines Naturvorgangs*]. Es la *negación de la negación* [*Es ist Verneinung der Verneinung*]. Ésta restaura la *propiedad*

individual, pero sobre el fundamento de la conquista alcanzada por la era capitalista: la *cooperación* de los trabajadores libres y su *propiedad colectiva sobre la tierra y sobre los medios de producción producidos por el trabajo mismo* (C, 953-954 [706]).

A través de esta explicación de la *negación de la negación*, Marx quiere mostrar el tránsito de la expropiación del productor directo a la expropiación de los expropiadores, esto es, el camino que va de la propiedad privada fundada en el trabajo propio del individuo laborante aislado e independiente hasta la propiedad social o colectiva, pasando antes por el desarrollo de la propiedad privada capitalista basada en la explotación del trabajo ajeno. De nuevo, como sucede en el argumento de *El manifiesto comunista*, las etapas históricas tienen una conexión intrínseca que está determinada por el desarrollo del modo de producción. Pero, además, este tránsito necesario de etapas históricas simples a más complejas está determinado por un desenlace final: la superación del capitalismo. Para Marx, el proceso capitalista de producción aumenta, une y organiza a la clase obrera. El capitalismo concentra cada vez más los medios de producción, pero en el mismo proceso socializa el trabajo y causa la “transformación ulterior de la tierra y de otros medios de producción en medios de producción socialmente explotados y, por ende, en *medios de producción colectivos*” (C, 952 [705-706]). Así pues, la concentración de capitales genera mayor miseria, opresión y explotación en la clase obrera, pero, al mismo tiempo, acrecienta la rebeldía de esta clase que debe finalmente expropiar a unos pocos usurpadores y sepultar el modo de producción capitalista. Pero todo esto, según lo presenta Marx en la cita de la *negación de la negación*, sucede con “la necesidad de un proceso natural”.

En este aparte de *El capital*, que concluye el primer libro con un entusiasmo similar al de *El manifiesto comunista*, se ve con mayor claridad la conexión entre el tránsito del capitalismo a la nueva época de la propiedad colectiva. La socialización de los medios de producción ya está en obra en el desarrollo de la propiedad privada capitalista; la forma de la nueva sociedad existe en ciernes en la antigua. Pero, además, según el razonamiento de Marx en estos textos, la negación del capitalismo –el derrocamiento de su modo de producción, de sus relaciones y estructura social– sólo puede conducir, según la necesidad del proceso, a una única forma de comunidad: una “asociación en la cual el libre desenvolvimiento [*freie Entwicklung*] de cada uno será condición del libre desenvolvimiento de todos” (MC, 176

[617])⁵⁹. En el *Manifiesto*, el *telos* de la lucha entre la burguesía y el proletariado es la desaparición definitiva de los antagonismos de clase [*Klassengegensätzen*] como resultado de la revolución comunista. En la revolución, el proletariado conquista el poder político, se convierte en clase dominante y acaba con las antiguas relaciones de producción y con ellas las condiciones de existencia del antagonismo de clase. Este mismo argumento lo expone Marx con claridad cuatro años después de la publicación del *Manifiesto* en la conocida carta que le dirige a Weydemeyer: “Mi propia contribución fue 1. Mostrar que la *existencia de las clases* está ligada solamente a *ciertas fases históricas en el desarrollo de la producción*; 2. Que la lucha de clases conduce necesariamente [*necessarily*] a la *dictadura del proletariado*; 3. Que esta dictadura en sí misma no constituye más que una transición hacia la *abolición de todas las clases* y hacia una *sociedad sin clases* [*classless society*]⁶⁰.

El proceso histórico, tal como se describe en estos textos de Marx, no sólo está condicionado por la base socio-económica, más precisamente por las contradicciones que se generan en esta estructura material, sino que además se desarrolla de manera necesaria hacia una meta final que determina el curso de los acontecimientos: hay una línea única progresiva que depende de la evolución de los modos de producción según un *telos*. El filósofo alemán aparece aquí como uno de los grandes defensores de la idea de progreso sostenida en el siglo XIX. Pero, como lo recuerda Balibar, el progreso no es para Marx la modernidad, el liberalismo o el capitalismo. O, para ser más precisos, sólo lo es el capitalismo “en cuanto hace inevitable el socialismo y, recíprocamente, es el socialismo en cuanto resuelve las contradicciones del capitalismo” (Balibar 2010, 81). Las etapas anteriores a la “sociedad sin clases” son de este modo estadios necesarios que crean las condiciones para la solución del problema social. En el *Manifiesto*, sin el advenimiento y cierto desarrollo del capitalismo, no hay posibilidad de que surja el proletariado y sea

⁵⁹ Para Jacques Rancière la definición del comunismo como la realización plena de una forma de universalidad que está ya en obra en la organización capitalista de la producción y como la única forma de comunidad posible en medio de la ruina de las otras, elimina la heterogeneidad de la lógica de la emancipación en relación con la lógica del desarrollo social (Véase Rancière 2009, 222-223).

⁶⁰ Carta de Marx a Joseph Weydemeyer, marzo 5 de 1852. (http://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/letters/52_03_05.htm (consultado agosto 15 de 2012)) El desenlace final de una abolición de todas las clases también la expone Marx en la última página de *Miseria de la filosofía*: “La condición de la emancipación de la clase obrera [*laborieuse*] es la abolición de toda clase, del mismo modo que la condición de emancipación del tercer estado, del orden burgués, fue la abolición de todos los estados y de todos los órdenes” (MF, 147 [232]). La conexión entre la lucha de clases y la dictadura del proletariado será examinada en la tercera parte de este trabajo.

finalmente sepultada la sociedad burguesa. Por eso, la lucha de clases no se manifiesta en este caso como un factor explicativo del cambio histórico, sino como el resultado de la evolución de los modos de producción; el estadio último de esta lucha no es más que la consecuencia necesaria del progresivo desarrollo de la base socio-económica. De esta forma, como lo menciona el mismo Merleau-Ponty en un breve artículo sobre los primeros cien años del *Manifiesto comunista*, nunca antes de este documento se había ligado de manera “tan profunda la voluntad y el hecho: la pretendida ‘naturaleza social’ es voluntad de los hombres, y recíprocamente nuestra voluntad política se dibuja en el movimiento del presente” (PI, 106).

Así pues, en esta versión de la filosofía de la historia marxiana, la indeterminación propia a la acción política es anulada por esta concepción necesaria y finalista de la historia que fija la sucesión de los acontecimientos según el desarrollo lineal y progresivo de las formaciones sociales concretas. En este caso, la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción determina no sólo el paso causal entre épocas históricas, sino su desenlace final. Así, la totalidad del acontecer se hace inteligible a partir de la conexión necesaria entre los acontecimientos y el desarrollo único hacia un *telos* ya establecido. Sin embargo, como intentaré mostrar a continuación, esta no es la única concepción de la historia que se encuentra en la obra de Marx. Junto a la certeza y la férrea necesidad de los hechos, se encuentra también un espacio para la incertidumbre y la ambigüedad de los acontecimientos de la praxis humana.

La historia profana

En la famosa carta dirigida a Annenkov en 1846, criticando la *Filosofía de la miseria* de Proudhon, Marx vuelve a insistir en que la base de la historia humana son las fuerzas productivas, pero esta vez con el objetivo de contraponer a la historia imaginada proudhoniana –resultado, según él, de hipótesis mistificadoras-, el movimiento real de la historia. Para Marx, las fuerzas productivas, como producto de la energía práctica de los seres humanos, no están disponibles a su libre arbitrio, sino que están condicionadas por las relaciones materiales adquiridas. Sin embargo, estas relaciones materiales no son eternas, sino completamente históricas y transitorias, puesto que se modifican con las nuevas facultades productivas, esto es, con el dinamismo de la actividad humana y las cambiantes

relaciones y formas sociales. Ahora bien, es a este desarrollo de la praxis humana al que Marx llama “movimiento real de la historia”, el cual, por ende, confronta a la fantasmagoría proudhoniana sobre la historia. Para Marx, dicha fantasmagoría “no es una historia: no es una historia profana –historia de los hombres- , es una historia sagrada –historia de las ideas” (MF, 151 [57]).

Esta historia sagrada proudhoniana no comprende ni el origen ni el desarrollo histórico real de las instituciones sociales y, de esta manera, no es más que una crítica dogmática. Por eso, Proudhon cae en el mismo error de los economistas burgueses: concibe las categorías económicas como leyes eternas y no como leyes históricas que sólo tienen sentido dentro del marco de un desarrollo determinado de las fuerzas productivas. Para Marx, las categorías político-económicas deben ser consideradas como “abstracciones de relaciones reales, transitorias, históricas” (MF, 154 [61]) y, por ende, ella mismas son cambiantes y sólo son verdaderas en tanto subsisten estas relaciones. Proudhon, por su parte, realiza una inversión mística de las categorías político-económicas, porque las concibe como una especie de causa primitiva abstracta, separada de la acción material de los seres humanos, y, de este modo, naturalmente inalterable. Por lo tanto, para él, son estas categorías –y no los seres humanos- las que hacen la historia y las relaciones sociales no son más que meras incorporaciones de tales abstracciones.

Estos mismos argumentos son retomados por Marx, un año después de la carta a Annenkov, en la publicación de su crítica a Proudhon en *Miseria de la filosofía*. El pensador francés es presentado ahora explícitamente como el representante de la metafísica de la economía política. Su incomprensión de la historia profana, lo lleva a postular las categorías como productos del movimiento de una razón pura, eterna e impersonal. Por lo tanto, en clara herencia hegeliana, Proudhon elimina la historia real para dar paso a la sucesión de ideas en el orden del pensamiento⁶¹. Lo que resulta, entonces, es un simulacro

⁶¹ Para Daniel Bensaïd, esta crítica a Proudhon contribuye a deconstruir la noción de “historia ideal”, propia de la filosofía especulativa, y por tanto da paso a una nueva escritura de la historia: “Esta historia de las ideas es la negación misma de la historia como juego de relaciones conflictivas, determinadas y aleatorias. La hipóstasis de la razón impersonal y de la historia impersonal corren paralelas. Ahora bien, la historia no es nada por fuera de los hombres activos y actuantes [...] La acusación es demasiado clara para que sea admisible volver contra Marx su propia crítica de la filosofía especulativa. Consciente de lo que ha rechazado, lo está también de la tarea que de ello resulta. Nada menos que *la invención de otra escritura de la historia* (Bensaïd 2013, 45).

de la historia y no un desarrollo de los acontecimientos en el orden del tiempo. En esto, Proudhon no se distingue en nada, según Marx, de los economistas modernos que conciben las instituciones burguesas como naturales:

Al decir que las relaciones actuales –las relaciones de la producción burguesa- son naturales, los economistas quieren dar a entender que ellas son relaciones en las cuales se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas conforme a las leyes de la naturaleza. Por lo tanto, estas relaciones son ellas mismas leyes naturales independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que deben regir para siempre a la sociedad (MF, 101 [174-175])⁶².

Por estas razones Proudhon es, según Marx, un enemigo acérrimo de todo movimiento político. Dado que para él la historia se desenvuelve sólo en el orden de las ideas, “la solución de los problemas actuales no consiste en la acción pública, sino en las rotaciones dialécticas de su cabeza” (MF, 158 [66]). Si las categorías económico-políticas son abstracciones invariables y no expresiones teóricas del carácter histórico del desarrollo de la producción material, ciertamente no es la acción práctica la que puede cambiar dichas categorías. Así pues, Proudhon crea, según Marx, un dualismo entre la vida y las ideas que culmina en el modelo de aplicación o encarnación de las abstracciones en la vida práctica. La acción política es reemplazada por una modificación en el plano ideal y es sólo esta modificación la que debe traer como consecuencia un cambio en la sociedad real. De este modo, Proudhon, incapaz de escapar de la tradición de la filosofía especulativa, no logra comprender “el origen profano y la historia profana de las categorías que él diviniza” (MF, 159 [67]).

Ahora bien, el primer capítulo de *La ideología alemana*, escrito un par de años antes, puede leerse como una suerte de explicación de la “historia profana”. Los jóvenes hegelianos, sostiene Marx, no combaten el mundo existente real [*wirklich bestehende Welt*]⁶³, sino sólo las frases de este mundo. Su crítica especulativa se reduce a una transformación de la

⁶² En la *Introducción general a la crítica de la economía política* de 1857, Marx insiste en este mismo punto. Véase, por ejemplo: “Pero no es esto lo único que realmente interesa a los economistas en esta parte general. Se trata más bien –véase por ejemplo el caso de Mill- de presentar a la producción, a diferencia de la distribución, etc., como regida por leyes eternas de la naturaleza, independientes de la historia, ocasión esta que sirve para introducir subrepticamente las relaciones *burguesas* como leyes naturales inmutables de la sociedad *in abstracto*” (ICEP, 37). La traducción de la cita de *Miseria de la filosofía* fue modificada.

⁶³ El uso del adjetivo *wirklich* para referirse a lo “real” es usado por Marx en varios de sus textos de juventud y, en particular, en *La ideología alemana*, como lo resalto en algunas de las citas que siguen a continuación.

conciencia o a una nueva interpretación de lo existente y, de este modo, para ellos la historia no es más que una “acción imaginaria de sujetos imaginarios [*eingebildete Aktion eingebildete Subjekte*]” (IA, 51 [417]). Frente a esta historia sagrada del idealismo alemán, Marx propone partir de los “supuestos reales” [*wirkliche Voraussetzungen*], de la “base terrenal” [*irdische Basis*] del desarrollo histórico que, para él, tiene como eje central la “producción de la vida material misma” (IA, 53).

Como ya se ha sugerido anteriormente, la noción de “producción” es central para la concepción marxiana de la historia, ya que para hacer historia hay que, en primer lugar, garantizar la vida humana, crear los medios para la satisfacción de las necesidades vitales: “los seres humanos tienen historia porque tienen que *producir* su vida [*ihr Leben produzieren müssen*], y precisamente tienen que hacerlo de un *determinado* modo” (IA, 59). Ahora bien, como se resaltaba en la interpretación que Merleau-Ponty hace de los textos de Marx, hay que recordar que la “producción” –sobre todo en *La ideología alemana*– no puede ser reducida a su simple concepción economicista. La producción no es la mera reproducción de la existencia física de los individuos o la garantía de la supervivencia de la especie, sino que está estrechamente ligada con la manera como el ser humano configura su vida través de su propia actividad [*Tätigkeit*]. Según Marx, el modo de producción es para el individuo⁶⁴ cierta acción [*Aktion*], determinada manera de exteriorizar su vida [*ihr Leben zu äußern*] y, por tanto, determinado modo de vivir [*Lebensweise*]. De esta acción depende lo que los individuos son, pero también las relaciones sociales y políticas que establecen entre ellos. “Toda vida social es esencialmente *práctica* [*wesentlich praktisch*]”, dice Marx en la octava tesis sobre

⁶⁴ En sus comentarios sobre *La ideología alemana*, Paul Ricoeur resalta el lugar que Marx le otorga al individuo en este texto. Según él, lo ideológico es, en este caso, “lo imaginario como opuesto a lo real”. Pero lo real en *La ideología alemana* permite dos interpretaciones diferentes: “Por un lado, podemos tomar como base real las entidades anónimas tales como clases, fuerzas de producción, modos de producción. Por otro lado, podemos preguntarnos si estas entidades pueden reducirse ellas mismas a algo más primitivo” (Ricoeur 2008, 110, 127). Esto más primitivo es para Ricoeur una reducción antropológica que está a la base de la reducción económica. Marx remonta, según él, la división del trabajo, la estructura de clase al “individuo real”. No obstante, lo más importante para Ricoeur es que este individuo, en *La ideología alemana*, no se define ya a partir del concepto idealista de la conciencia, sino de las condiciones históricas y las relaciones históricas dadas y creadas. De este modo, aquí se presenta un punto clave contra la interpretación althusseriana de Marx, porque “la brecha entre humanismo y marxismo es inteligible sólo si interpretamos el humanismo atendiendo a una afirmación de la conciencia y no del individuo real” (Ricoeur 2008, 135).

Feuerbach (TF, 18 [404]). De nuevo volvemos a la exposición del “materialismo práctico” que abordamos unas páginas atrás.

La historia está así condicionada por el proceso vital real de los seres humanos [*wirkliche Lebensprozeß*]. Su estudio pasa necesariamente por su conexión con el intercambio [*Verkehr*]⁶⁵, porque al ocuparse de la producción y reproducción de la vida, las acciones humanas establecen relaciones sociales, formas concretas de cooperación [*Zusammenwirken*], que es lo que finalmente Marx llama “fuerzas productivas”. La historia no es, entonces, cuestión de “ideas puras”, sino de intereses reales que suponen de entrada “una conexión materialista de los seres humanos entre sí” (IA, 58). Así, la discusión de fondo con la visión idealista de la historia es, como se veía en el caso de Proudhon, una discusión sobre la relación entre las categorías abstractas y la praxis. Para Marx, la historia profana “no explica la praxis por la idea [*Idee*]⁶⁶, sino que explica los conjuntos de ideas [*Ideenformationen*] por la praxis material”⁶⁷ (IA, 78). Por eso, los productos de la conciencia no pueden ser combatidos por medio de la crítica de los idealistas, sino a través de la revolución práctica de las circunstancias sociales reales que condicionan estas formas de la conciencia. De este modo, la revolución, dice Marx, es la impulsora de la historia. En las palabras de Marx, el materialismo práctico

muestra que la historia no acaba disolviéndose en la “autoconciencia” como “espíritu del Espíritu” [*Geist vom Geist*], sino que en ella se halla, en cada fase, un resultado material, una suma de fuerzas de producción, una relación con la naturaleza y de los individuos entre sí creada históricamente, lo cual es transmitido a cada generación por su predecesora, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que, por una parte, es modificada por la nueva generación, sí, pero que, por otra, también impone a ésta sus propias condiciones de vida y le da un desarrollo determinado, un carácter especial: que, por lo tanto, las circunstancias [*Umstände*] hacen a los seres humanos tanto como los seres humanos hacen las circunstancias (IA, 79-80).

⁶⁵ Más adelante en su obra, Marx reemplazará el término *Verkehr* por *Verhältnis*, que usualmente se traduce como “relación” (Véase Ricoeur 2008, 117).

⁶⁶ En otros apartados del texto, Marx usa sobre todo el término *Vorstellung* que usualmente se traduce por “imaginación”, pero en este caso debe entenderse, sobre todo, no en términos de “fantasía”, sino de “representación”, “idea”.

⁶⁷ Como bien lo señala Ricoeur, “en esta obra lo material y lo real son exactamente sinónimos, así como lo son lo ideal y lo imaginario” (Ricoeur 2008, 112).

De este modo, la visión de la historia que Marx presenta en *La ideología alemana* y, posteriormente, en *Miseria de la filosofía*, es principalmente una crítica a la concepción de la historia de la filosofía especulativa y no necesariamente una filosofía de la historia marcada por la inevitabilidad, el evolucionismo y la teleología. Si bien Marx habla también en estos textos del paso concatenado de una época a otra según el desarrollo de las fuerzas productivas y los modos de producción, su argumento central gira alrededor de una descripción de las condiciones materiales que hacen posible la historia real o profana de la humanidad, insistiendo en que la producción debe ser entendida a partir de la vida de los individuos, de su praxis, de las relaciones vitales que éstos establecen entre ellos y de las relaciones que instituyen con la naturaleza. Además, como lo menciona al final de la anterior cita, estos condicionamientos materiales no pueden ser entendidos por fuera de la actividad humana. La acción de los individuos es ciertamente incomprensible separada del desarrollo de las relaciones materiales, pero esto no significa que la misma acción no pueda modificar dichas relaciones. De hecho, como lo dice Marx en la tercera tesis sobre Feuerbach, hay una “coincidencia del cambio de las circunstancias [*Umstände*] y de la actividad humana [*menschlichen Thätigkeit*]” (TF, 15 [402]).

Ahora bien, la insistencia de Marx en pensar la historia desde su base real contrarresta el modo especulativo de escribir la historia “según una norma que está fuera de ella” (IA, 81). La historia, vista desde el idealismo, separa lo histórico de la vida ordinaria y, por eso, piensa la “imaginación” o la “idea” como normas externas que explican el curso de los acontecimientos. Esto sucede, por ejemplo, cuando, según Marx, se pretende aplicar las categorías de “destino” o “finalidad” al desarrollo histórico. El hecho de que la historia sea una sucesión de las distintas generaciones donde, como se mencionaba anteriormente, se manifiesta un contrajuego entre las circunstancias heredadas y la modificación de éstas por una nueva actividad, puede

tergiversarse especulativamente de tal manera que la historia ulterior sea convertida en la finalidad [*Zweck*] de la anterior, por ejemplo, que se tome por base del descubrimiento de América la finalidad de contribuir a la eclosión de la Revolución francesa, por lo que entonces la historia recibe sus finalidades particulares [*aparten Zwecke*] y se convierte en una “persona junto con otras personas” (IA, 96).

Así pues, para Marx, la filosofía especulativa *personifica* la historia, la dota de una motivación, la ordena conforme a fines, como si la historia tuviera voluntad propia y fuera ella misma un sujeto capaz de reemplazar la praxis real de los seres humanos. Pero, para Marx, la historia debe ser des-moralizada, ya que ella no es una “persona junto a otras personas”, no “hace” nada, no es un sujeto actuante y, por tanto, no está subordinada a categorías teleológicas. De hecho, la imposición de una finalidad sólo se presenta como argucia suprahistórica: es necesario ubicarse por fuera de la historia misma, en el plano de las deducciones teóricas, para querer predecir y controlar el curso de los acontecimientos incluyéndolos dentro de un plan y otorgándoles una meta. En palabras de Marx, “lo que se designa con los términos “destino”, “finalidad”, “germen”, “idea”, de la historia anterior no es sino una abstracción de la historia ulterior, una abstracción de la influencia activa que la historia anterior ejerce sobre la ulterior” (IA, 97). Marx toca aquí un punto fundamental de su concepción de la historia: la relación entre una forma histórica pasada y una ulterior – que él ubica en el centro de la historia profana– no debe ser confundida, a causa de astucias especulativas, con una relación teleológica. De la influencia del pasado, vista retrospectivamente, no se puede deducir una simple relación de causalidad necesaria que desemboque en el ideal de la predictibilidad histórica. La causalidad y su conexión con el *telos* surge de la tergiversación especulativa de los acontecimientos, de la abstracción de la conexión real entre la historia anterior y la ulterior. De este modo, no se puede concebir *a priori* que una etapa histórica determinada sea el desenlace de una anterior. De hecho, el presente histórico está siempre cargado de múltiples posibilidades y no de un desarrollo único marcado por la necesidad.

Así pues, para comprender esta visión que Marx presenta de la historia, es necesario tomarse con toda seriedad su crítica a la filosofía especulativa. Pensar los acontecimientos históricos a partir de la base real implica reconocer que éstos no pueden ser desligados de la actividad humana, de sus relaciones y conflictos, y que, a su vez, esta acción no fija un único desarrollo signado por la necesidad. Pero, como se veía unas páginas más atrás, ¿no afirma Marx justamente lo contrario en el *Manifiesto comunista*, en algunos apartes de *El capital* y en el prólogo de 1859? ¿No se transforma la historia profana en historia especulativa en estos textos? ¿Acaso el entusiasmo por definir la sociedad futura y de declarar que su llegada es inminente, no lleva a Marx a sobreinterpretar el rol de la

contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción y, por tanto, a proponer una escritura de la historia desde el desarrollo único y el progreso necesario? Ciertamente la filosofía de la historia de Marx es una filosofía de tensiones y contradicciones, pero sobre todo de tal dinamismo y apertura que permite, no sólo diferentes interpretaciones, sino también modificaciones y desplazamientos, que incluso son realizados por Marx mismo en el curso de elaboración de su pensamiento⁶⁸. Así, la nueva escritura de la historia propuesta por Marx no está exenta de estas tensiones que, de hecho, ponen de presente la dificultad de pensar la historia desde la praxis humana. En su interpretación de la filosofía de la historia marxiana, Merleau-Ponty se enfrenta a estas tensiones pero, como se verá a continuación, intenta encontrar una salida postulando que la historia está atravesada tanto por una lógica como por una contingencia de los acontecimientos.

Hacia una filosofía de la historia abierta a la contingencia

Según Claude Lefort, Merleau-Ponty no intenta en sus escritos convertir las obras de Marx en un mero objeto de estudio. No busca en ellas respuestas sobre la esencia de la historia y de la política, ni se traza como objetivo encontrar una nueva representación de la sociedad moderna (Véase Lefort 1978b, 75). Por el contrario, interroga a Marx desde su propia experiencia del presente, dialoga con él a partir de los acontecimientos que hacen del pensamiento marxiano un asunto histórico abierto e indeterminado. En este sentido, la pregunta inicial que recorre los primeros textos de Merleau-Ponty sobre Marx, del año 1945 a 1948, es aquella de la actualidad y la validez de la filosofía marxiana de la historia. En estos textos se contrarresta la desfiguración de esta filosofía por parte del comunismo

⁶⁸ Uno de los casos más citados es el de la correspondencia entre Marx y algunos de los representantes del populismo y socialismo ruso. Por ejemplo, en el prefacio a la edición rusa del Manifiesto comunista de 1882, que se escribe como una respuesta al populista revolucionario P. L. Lavrov, Marx pone en cuestión su propia visión evolucionista de la historia al preguntar: “¿podría la *obshchina* rusa –forma por cierto ya muy desnaturalizada de la primitiva propiedad común de la tierra– pasar directamente a la forma superior de la propiedad colectiva, a la forma comunista, o, por el contrario, deberá pasar primero por el mismo proceso de disolución que constituye el desarrollo histórico de Occidente?” (MC, 139). En otras palabras, ¿es posible que exista un salto o, como lo llama Balibar, un “cortocircuito” (Balibar 2010, 104) en el paso de una forma histórica a otra que desafía la continuidad concatenada y progresiva de los acontecimientos y la idea de un único desarrollo de la historia? En el prefacio de 1882, Marx concluye que “la actual propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida para el desarrollo comunista” (MC, 140) y, por tanto, abre una alternativa distinta a aquella que entiende la historia únicamente como causalidad necesaria.

oficial y se realiza, por lo tanto, una reinterpretación del llamado “materialismo histórico” prestando especial atención al tema de la contingencia.

Merleau-Ponty reinterpreta este “materialismo histórico” como una concepción concreta de la historia donde entran en juego las relaciones interhumanas tal como éstas se manifiestan. En *La ideología alemana*, Marx afirma precisamente que los supuestos de los que parte para abordar la historia humana son “los individuos reales, su acción [*Aktion*] y sus condiciones de vida materiales, tanto las encontradas como las creadas [*erzeugten*] mediante su propia acción” (IA, 35 [410]). De este modo, como se mencionaba en el apartado anterior sobre la historia profana, el primer supuesto de la historia es la “existencia de individuos humanos vivientes”, de su organización corporal y su relación con la naturaleza. Por esta razón Merleau-Ponty insiste en que el sujeto de la historia en Marx no es “solamente el sujeto económico, el hombre en cuanto factor de producción, sino, de manera más general, el sujeto viviente, el hombre en tanto productividad, en cuanto quiere dar forma a su vida, en cuanto ama, odia, crea o no crea obras de arte, tiene o no tiene hijos” (FP, 188 [858], nota 2). Con esta interpretación, que por lo demás es fiel al vocabulario de *La ideología alemana*⁶⁹, Merleau-Ponty quiere de nuevo contrarrestar una lectura economicista de la teoría marxiana de la historia. Al mostrar que el propósito de Marx no consiste en reducir la historia a la economía, sino, por el contrario, reintegrar esta última a la historia, su perspectiva evita las formulaciones estrictamente causales⁷⁰. Por eso sostiene que, en el fondo, la historia reposa para Marx en la manera de existir y coexistir de los seres humanos.

En este caso, Merleau-Ponty retorna de nuevo al vínculo entre economía e ideología e insiste, primero, en que no hay una relación de causalidad pura entre ellas y, segundo, en que la economía debe ser considerada a partir de la noción de “existencia”. Así, sostiene que “el materialismo histórico no es una causalidad exclusiva de la economía” y que éste “no reduce [*ne ramène pas*] la historia de las ideas a la historia económica, sino que sitúa

⁶⁹ Marx señala, por ejemplo, que “lo que los individuos son depende, por lo tanto, de las condiciones materiales de su producción”, pero unas líneas después sostiene que la producción “presupone, de nuevo, relaciones [*Verkher*] de los individuos entre sí” y que “la forma de estas relaciones está condicionada, de nuevo, por la producción” (IA, 37 [411]).

⁷⁰ “La economía se encuentra reintegrada a la historia más bien que la historia reducida a la economía” (FP, 188 [858], nota 2).

[*replace*] a las dos en la historia única que ambas expresan, la de la existencia social” (FP, 188 [858], nota 2). Economía e ideología son, así, dos aspectos de un mismo proceso histórico condicionado por la coexistencia humana. Ciertamente, Merleau-Ponty no desconoce que las ideas y el pensamiento sean inseparables del contexto económico, pero deja claro que la economía no debe ser comprendida como un simple sistema objetivo y cerrado, ya que ella forma parte de la existencia total y concreta de la sociedad. Por eso, la economía no se reduce a la mera satisfacción de las necesidades, sino que es el modo como el ser humano excede el entorno natural dado y proyecta, alrededor suyo, un *milieu* humano. En el centro de la historia está, entonces, la vida interhumana y en esta vida hay un entrecruzamiento y una acción recíproca de factores donde ninguno es *absolutamente* determinante, pero todos están aunados al acontecimiento social:

La concepción del derecho, la moral, la religión, la estructura económica se entresignifican [*s'entre-signifient*] en la Unidad del acontecimiento social como las partes del cuerpo se implican una a otra en la Unidad de un gesto, o como los motivos “fisiológicos”, “psicológicos” y “morales” se traban [*nouent*] en la Unidad de una acción, y es imposible reducir la vida interhumana ya a las relaciones económicas, ya a las relaciones jurídicas y morales pensadas por los hombres, como es imposible reducir la vida individual ya a las funciones corporales, ya al conocimiento que tenemos de esta vida” (FP, 188-189 [859], nota 2).

Ahora bien, con esta relectura de la filosofía marxiana de la historia, Merleau-Ponty no sólo busca poner de manifiesto que cada acontecimiento histórico es condicionado por una multiplicidad de factores y relaciones, sino también que dicha filosofía “no podría afirmar *a priori* la posibilidad del hombre integral, postular una síntesis final donde todas las contradicciones desaparezcan [*soient levées*], ni afirmar su realización inevitable” (SS, 133 [100]). No hay así un final necesario de la historia. No existe una receta previa que determine el porvenir de los acontecimientos ni una garantía metafísica de la resolución de todas las contradicciones. De este modo, Merleau-Ponty no encuentra en la filosofía de Marx una concepción determinista de la historia, sino una apertura a la contingencia: “lo propio del marxismo, a diferencia de las filosofías teológicas o del propio idealismo hegeliano, es admitir que el retorno de la humanidad al orden, la síntesis final, no son necesarios y dependen de un acto revolucionario cuya fatalidad no está garantizada por ningún decreto divino, por ninguna estructura metafísica del mundo” (SS, 186 [146]). El

acto revolucionario, o en otras palabras la praxis humana, introduce el desajuste en el desarrollo histórico. Hay, entonces, un carácter fortuito e imprevisible de los acontecimientos históricos que no puede ser subsumido bajo una historia universal, realizada, acabada, muerta. Merleau-Ponty habla, por tanto, de la historia como un *medio de vida*, como apertura a la novedad, a lo imprevisible, a aquello que puede ser siempre de otro modo. Por eso afirma que “el sentido histórico es inmanente al acontecimiento interhumano y frágil como él” (EP, 53). Esta fragilidad del sentido histórico rechaza la idea de una historia total dominada por un destino ineluctable. Ahora bien, es el rechazo de esta concepción de la historia lo que permite pensar la importancia y el sentido particular de *cada* acontecimiento histórico. Así, según Merleau-Ponty:

Si uno sabe hacia dónde va la historia ineluctablemente, los acontecimientos, uno a uno, no tienen más importancia ni sentido, el futuro madura sin importar qué pase, nada se pone verdaderamente en cuestión en el presente, puesto que, sea como sea, todo va hacia el mismo futuro. Por el contrario, cualquiera que piense que hay cuestiones preferibles en el presente implica que el futuro es contingente. La historia no tiene sentido si su sentido es comprendido como aquel de un río que corre bajo la acción de causas todopoderosas hacia un océano donde desaparece. Todo intento por recurrir a la historia universal corta el sentido del acontecimiento, hace insignificante la historia efectiva y es una máscara del nihilismo (EP, 54).

La historia universal adquiere el monopolio del sentido al privilegiar la necesidad del desarrollo histórico sobre la contingencia y singularidad de los acontecimientos. En este caso, la historia efectiva se hace invisible y la particularidad de cada evento histórico se diluye en el plan trazado por la realización de un futuro ya determinado. Por eso Merleau-Ponty sostiene que la fragilidad del acontecimiento interhumano sólo es comprensible como ruptura con la concepción de una historia universal. Sin embargo, esa ruptura no lo lleva a concluir que la contingencia sólo deba ser pensada abandonando de una vez por todas la idea de una filosofía de la historia, porque la crítica de la garantía metafísica de un *telos*, no suprime la existencia de una lógica de la historia. De hecho, a mi juicio, lo más interesante de la lectura que Merleau-Ponty hace de este tema en Marx no es solamente el énfasis en la contingencia, sino la insistencia en que la manifestación de lo fortuito necesita un sentido compartido, incluso un hilo conductor que oriente los acontecimientos: “lo propio del marxismo es pues admitir que existe a la vez una lógica de la historia y una

contingencia de la historia, que nada es absolutamente fortuito, pero también que nada es absolutamente necesario” (SS, 186 [146]).

Este énfasis en el carácter *relativo* tanto de la contingencia como de la lógica de los acontecimientos, permite postular una filosofía de la historia que si bien no se basa en la necesidad ligada a un desenlace final, tampoco es la suma de eventos erráticos sin ninguna conexión entre sí⁷¹. Que haya una relativa lógica de la historia quiere decir, entonces, que los acontecimientos están inscritos en cierto sistema de inteligibilidad, en una suerte de desarrollo racional donde, sin embargo, hay fisuras, desajustes, desviaciones. Así pues, no hay una lógica *absoluta* de la historia, porque la historia es siempre apertura a lo inédito, posibilidad de lo fortuito. Pero sí hay una lógica *relativa* en la medida en que se presupone una especie de orientación común de los hechos históricos que está a igual distancia de una fatalidad teleológica y de un azar desmedido. Esta orientación tiene que ver con la promesa de emancipación que caracteriza a la filosofía de la historia marxiana. A pesar de los rodeos e ironías de la historia, Marx piensa que aquella está atravesada por el anuncio de un proyecto de libertad, de una nueva sociedad por venir.

En *Humanismo y terror*, Merleau-Ponty señala claramente que este proyecto de nueva sociedad, cuyo propósito consiste en resolver el problema de la coexistencia humana, es inseparable de la teoría marxiana del proletariado. Para el pensador francés, el nudo de la emancipación en el proyecto de Marx remite al vínculo entre el funcionamiento de la economía y la realización del ser humano. Dicho vínculo tiene como antecedente la “idea hegeliana de que cada sistema de producción y de propiedad implica un sistema de relaciones entre los hombres” (HT, 147 [279]) y de que la realización humana depende de

⁷¹ Esta posición es compartida por Pierre Macherey en su análisis de las *Tesis sobre Feuerbach*: “Marx ne voit pas du tout les choses ainsi: pour lui l’histoire humaine n’est pas un processus finalisé qui porte en soi dès le départ les conditions, donc aussi la promesse, de son accomplissement terminal. À Hegel il reprend l’idée que l’histoire avance sous l’impulsion de ses contradictions internes, mais il ne présuppose pas comme ce dernier que cette impulsion obéisse à une logique par l’intermédiaire de laquelle elle serait soumise en dernière instance à la loi du concept qui en garantit la totalisation finale » (Macherey, 2008, 149). Aquí claramente Macherey utiliza el término “lógica” en un sentido distinto a Merleau-Ponty. Cuando este último habla de “lógica”, piensa en lo que Macherey llama un “avance de la historia por medios de sus contradicciones internas”. Ambos autores coinciden, entonces, en señalar la herencia hegeliana de una conexión entre el desarrollo de los acontecimientos. Pero también lo hacen cuando muestran que en la filosofía de la historia marxiana no hay una totalización final que sea garantizada por la ley del concepto. A esto se refiere Merleau-Ponty cuando sostiene que la lógica de la historia no implica que todo sea absolutamente necesario en el orden de los acontecimientos históricos.

la lucha que se deriva de este tipo de relaciones. Por eso, siguiendo hasta cierto punto a Hegel, la historia se caracteriza, para Marx, por el conflicto; en el centro de su desarrollo está la lucha de clases⁷² y la emancipación pasa por encontrarle un desenlace a esta lucha. Es en este contexto que el proletariado aparece como la clase que encarna la experiencia de la universalidad concreta, el porvenir de una coexistencia libre de explotación y opresión. El proletariado es, así, el portador del sentido de la historia, pero su condición no obedece ni a la política subjetiva de las voluntades arbitrarias de algunos seres humanos ni a la política objetiva de “las exigencias de un Espíritu Mundial inaprehensible” (HT, 157 [286]). Para Merleau-Ponty, la misión del proletariado no es providencial, sino histórica, y su orientación es el “reconocimiento del hombre por el hombre” (HT, 158 [286])⁷³.

Es aquí donde de nuevo aparece el punto medio que Merleau-Ponty quiere encontrar entre el extremo de una racionalidad que se erige como garantía metafísica del desarrollo histórico, conduciéndolo a un desenlace necesario, y el otro extremo del relativismo vulgar que se manifiesta como un desorden excesivo. La relación entre proletariado y emancipación muestra que la dialéctica marxiana tiene una “orientación general” (HT, 165 [291]) y por eso no es la dialéctica de los sofistas o de los escépticos donde “todo es relativo” y cualquier cosa puede convertirse en su contrario. En palabras del pensador francés, la dialéctica marxiana

no admite, pues, que cualquier cosa sea cualquier cosa. En todo caso, se sabe adónde va y por qué se va. Un mundo dialéctico es un mundo en movimiento en el que cada idea comunica con todas las otras y donde los valores pueden invertirse. No es, sin embargo, un mundo hechizado donde la participación de las ideas se realiza sin regla, donde a

⁷² Como en otros lugares de su obra, Merleau-Ponty quiere encontrar aquí una continuidad entre Hegel y Marx: la lucha entre el amo y es esclavo es el antecedente de la lucha de clases. “La historia es, pues, esencialmente lucha –la lucha del señor y del esclavo, lucha de clases–, y esto por una necesidad de la condición humana y en razón de esa paradoja fundamental que hace que el hombre sea indivisiblemente conciencia y cuerpo, infinito y finito. En el sistema de las conciencias encarnadas, cada una de ellas no puede afirmarse si no es reduciendo a objetos a las otras. Lo que hace que exista una historia humana es el hecho de que el hombre es un ser que se exterioriza [*s’investit au-dehors*], que tiene necesidad de los otros y de la naturaleza para realizarse, que se particulariza al tomar posesión de ciertos bienes y que, por eso, entra en conflicto con los otros hombres” (HT, 148 [280]). Traducción ligeramente modificada.

⁷³ Merleau-Ponty seguramente piensa aquí en la *Contribución a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel. Introducción*. En ella Marx afirma, por ejemplo, que la clase proletaria se define como una “esfera que es, en una palabra, la *pérdida* total del hombre y que, por tanto, sólo puede ganarse a sí misma por la *recuperación total del hombre*” (CFDH, 108 [290]).

cada instante los ángeles se transforman en demonios y los aliados en enemigos (HT, 166 [291-292]).

En otras palabras, la historia tiene una lógica que está condicionada precisamente por el papel del proletariado en el camino hacia la emancipación humana. La historia es contingente porque esta emancipación no está garantizada por la lucha del proletariado, en esa lucha hay una apertura a lo imprevisible, pero esto no quiere decir que los acontecimientos no estén inscritos en unas “líneas de fuerza” (HT, 163 [290]), en un horizonte emancipatorio que pone de manifiesto lo absoluto en lo relativo y que diferencia a la dialéctica marxiana de una dialéctica vulgar. Sin embargo, esta orientación de la historia es sólo un anuncio, una promesa que no es anticipable ni tampoco *plenamente* realizable⁷⁴. La filosofía de la historia a la cual se refiere aquí Merleau-Ponty es fiel al pensamiento de Marx en tanto no confunde la promesa emancipatoria con la utopía. La acción revolucionaria no está supeditada a los fines del entendimiento y de la voluntad, sino a la práctica que ya obra en la historia y a la clase que en su existencia misma es ya la negación de la sociedad existente. Por eso, el proyecto marxiano no ofrece ninguna *imagen concreta* de la sociedad futura, no construye una *representación* de la sociedad por venir:

Antes que la conciencia de un fin [*but*], existe la comprobación de una imposibilidad, la del mundo actual entendido como contradicción y descomposición; antes que la concepción fantástica de un paraíso sobre la tierra, el análisis paciente de la historia pasada y presente como historia de la lucha de clases; y, en fin, la decisión creadora de ir más allá de ese caos, con la clase universal que retomará desde su base a la historia humana (HT, 172-173 [295]).

En otras palabras, es el análisis del pasado y del presente y no la predicción utópica del futuro, lo que revela una lógica inmanente que da sentido a los acontecimientos y crea las

⁷⁴ En *Espectros de Marx*, Derrida insiste en que es necesario pensar el “espíritu del marxismo” más allá de una ontología que comporte una escatología mesiánica. Para él, no hay que abandonar la promesa emancipatoria del marxismo, pero sí pensarla desde algo así como un “mesiánico sin mesianismo”, esto es, desde la perspectiva de la inadecuación y la disyunción de un por-venir que no se presentará jamás en su forma plena. Por ejemplo, frente al comunismo Derrida afirma que éste “siempre ha sido y permanecerá espectral: siempre está por venir y se distingue, como la democracia misma, de todo presente vivo como plenitud de la presencia a sí, como totalidad de una presencia efectivamente idéntica a sí misma” (Véase Derrida 2012, 73-79 y 115). Como lo señala Derrida, la promesa no debe ser confundida con la Idea reguladora kantiana porque esta última sigue perteneciendo al ámbito de lo posible. La estructura de la promesa no es la de la posibilidad, sino de la experiencia de lo imposible. El acontecimiento, entendido como la venida imprevisible de lo otro, es “ajeno al orden de mis posibles” (Derrida 2005, 107).

condiciones de la transformación de la sociedad. Pero el anuncio de un porvenir sin una representación concreta y sin una seguridad objetiva, significa cierta apertura a los desajustes, giros y transformaciones imprevistas en el orden de los eventos históricos. En otras palabras, hay en la historia una “ambigüedad fecunda” que proviene de la “indeterminación determinada” del acontecer⁷⁵. Lo que, hasta cierto punto, condiciona la contingencia de la historia es la inteligibilidad dada por el poder del proletariado, por el sentido que implica la superación de las contradicciones del capitalismo. Por esta razón, Merleau-Ponty encuentra en el pensamiento en Marx una filosofía de la historia⁷⁶. Sin embargo, es una filosofía de la historia abierta a la contingencia porque la totalidad de sentido que atraviesa a los acontecimientos depende de la acción de los seres humanos, de la iniciativa intersubjetiva. El camino emancipador no está trazado de antemano, la lucha de clases no sigue un plan preexistente, sino que abre, de hecho, una multiplicidad de caminos, de situaciones concretas que pueden manifestarse de un modo o de otro.

Ahora bien, esta lógica y contingencia de la historia tiene lugar, como lo recuerda Merleau-Ponty, no porque Marx base la historia en una dialéctica de la materia o de las cosas, sino porque, como se mencionaba anteriormente, parte de la praxis humana, del trabajo y de la cultura, de la transformación de la naturaleza y de las relaciones sociales. Por eso, para Marx, la pregunta sobre la historia sólo tiene sentido en el marco de la productividad humana. Pero esta productividad es una actividad interhumana concreta que, al estar situada históricamente, enfrenta una especie de maleficio: la historia “solicita a los hombres, los tienta, ellos creen marchar en el sentido que ella marcha, y de pronto se oculta [*dérobe*], el acontecimiento cambia, demuestra con hechos que era posible otra cosa” (HT, 84 [236]).

Este maleficio que surge en medio de la lógica y de la contingencia de la historia es el mismo que se ponía de presente al comienzo de este capítulo al abordar la interpretación merleau-pontiana del pensamiento político de Maquiavelo. Si la vida en común no se

⁷⁵ Esta expresión es de Claude Lefort: “Ce que Merleau-Ponty cherchait dans le marxisme c’était l’idée d’une logique qui composait avec la contingence, c’était le principe d’une *indétermination déterminée*, qu’il croyait trouver dans le prolétariat, c’était l’inscription dans l’histoire d’une ambiguïté féconde qui ouvrait à la vérité » (Lefort 1978b, 96).

⁷⁶ “Una filosofía de la historia supone en efecto que la historia humana no es una simple suma de hechos yuxtapuestos –decisiones y aventuras individuales, ideas, intereses, instituciones–, sino que es, en el instante y en la sucesión, una totalidad [*totalité*] en movimiento hacia un estado privilegiado que da sentido a la totalidad [*l’ensemble*]” (HT, 201 [314]).

despliega en el ámbito de los principios, sino en la concreción de la historia efectiva y la coexistencia humana, la acción política es siempre trágica. La tragedia hace visible el carácter problemático de la existencia con otros en medio de la incertidumbre de los acontecimientos históricos. El ser humano actúa tomando decisiones que traen riesgos. El agente no puede predecir las consecuencias de aquello que pone en marcha, puesto que su voluntad deliberada no logra orientar enteramente el curso de las cosas. Esta es la tragedia de lo imprevisible que Merleau-Ponty pone en el centro de su reflexión en *Humanismo y terror*. La acción humana siempre excede las categorías de intención, voluntad y decisión deliberada, porque ella no se lleva a cabo en abstracto, sino en la vida compartida bajo un fondo de historicidad. Así, el porvenir de la acción es sólo probable, es una perspectiva cuyo sentido objetivo no es determinable de antemano y cuyo resultado puede ser contrario del esperado. Por eso, “¿la condición humana será tal que no exista para ella una buena solución? ¿Toda acción no nos compromete en un juego que no podemos controlar totalmente?” (HT, 32 [201])⁷⁷.

Merleau-Ponty busca, entonces, poner de manifiesto el drama que atraviesa a la acción humana: no sabemos exactamente lo que hacemos y, sin embargo, no dejamos de actuar. El ser humano, siempre atrapado entre la lógica y la contingencia históricas, se enfrenta en su acción, o mejor en su co-acción con otros, a una multiplicidad de posibilidades cuyo curso no es enteramente predecible. Pero la acción histórica no es meramente la apertura de la posibilidad, sino el acontecimiento de la realización de uno de los posibles. La misma acción conduce a un choque necesario entre lo eventual múltiple y lo actual, puesto que es justamente en el terreno de la incertidumbre que el agente debe necesariamente tomar partido. De este modo, según Merleau-Ponty, la política no es asunto de una razón universal y soberana ni de la producción de un criterio último de lo que es falso o verdadero. Tampoco es cuestión de una serie de principios inequívocos aplicables a cualquier circunstancia, dado que la política –como la razón y la libertad– no puede ser pensada fuera del mundo, de la experiencia concreta, de su inmersión en la historia y en la praxis colectiva.

⁷⁷ Traducción modificada (en la edición en castellano hay una frase de más –“¿No existe algo así como una desconfianza de la vida en común?”– que no se encuentra en el original francés).

Este drama de la acción es el drama de la coexistencia. El choque de la razón con las contradicciones de la experiencia, sitúa toda racionalidad en el ámbito concreto de la vida en plural. Este choque, en el campo de la historia, y por eso mismo en el de la existencia en común, implica el reconocimiento de lo irracional y de lo fortuito. Pero este reconocimiento no conduce a la fatalidad del desorden. La filosofía existencialista de Merleau-Ponty no es una renovación del escepticismo. Por el contrario, ella es la reflexión que se confronta con la intriga de las relaciones interhumanas, con la extrañeza de este mundo que siempre es abierto, inacabado, contingente y que, sin embargo, está condenado al sentido. En sus palabras, esta filosofía

nos despierta a la importancia del acontecimiento y de la acción, nos hace querer nuestro tiempo, que no es la simple repetición de una eternidad humana, la simple conclusión de las premisas ya sentadas, sino que, como la menor cosa percibida –como una pompa de jabón, como una ola–, o como el más simple de los diálogos, encierra indiviso todo el desorden y todo el orden del mundo (HT, 238 [338]).

UMBRAL

LA RELACIÓN ENTRE POLÍTICA E HISTORIA: NARRACIÓN Y DRAMA

Desde orillas distintas, pero sin duda compartiendo algunos de los supuestos de una aproximación fenomenológica a la política, Arendt y Merleau-Ponty develan el sentido de la acción en medio de la pluralidad humana o de la vida entre muchos. Ambos consideran que la acción política, por el mismo hecho de manifestarse en un mundo común, excede siempre las intenciones, proyectos y motivaciones de los actores. La acción es una iniciativa que no puede ser enteramente controlada, un comienzo que no nos dice nada sobre su desenlace. En el caso de Merleau-Ponty, esta concepción de la acción pone de manifiesto la impureza de la política. Frente a los principios abstractos, aparece el drama de la coexistencia, de las relaciones humanas concretas que muestran las imperfecciones, las divisiones y los conflictos de la vida en común. La política concreta, definida a través del vínculo entre agentes, afronta la desventura de la imprevisibilidad, que no es otra cosa que la contingencia del porvenir. Actuar en sociedad significa enfrentarse a la falta de certeza, a los efectos no deseados y, en ocasiones, a la inversión completa de los iniciales propósitos de los actores.

Merleau-Ponty y Arendt comparten, así, el carácter trágico de la acción. El actor no es autor ni soberano, no es dueño de sus actos y, por tanto, no puede comandar su sentido. La política que se desenvuelve en un entorno de apariencias y bajo la condición de la pluralidad, no está gobernada por parámetros absolutos ni por un desarrollo necesario de los acontecimientos. No hay causalidad que valga frente al juego incontrolable que Merleau-Ponty llama el “maleficio de la vida en plural”. Sin embargo, aún advirtiendo este azar fundamental de sus actos, el ser humano no renuncia a la política, no cesa de tomar iniciativas, de instituir una comunidad de actores, de emprender luchas por la libertad o la igualdad. La contingencia no paraliza al agente, sino que evidencia la posibilidad del cambio, le muestra que las situaciones pueden ser siempre de otro modo. Sin embargo, mientras que para Arendt esta contingencia de la acción se explica principalmente por las condiciones humanas de la natalidad y de la pluralidad, para Merleau-Ponty, esta explicación no puede prescindir del papel que tiene en la contingencia la historia efectiva, ya que el drama de la coexistencia no es separable de la intriga de la historia.

Como se veía en los capítulos anteriores, en el marco de la contingencia de la acción, Arendt y Merleau-Ponty exponen dos maneras distintas de comprender la relación entre historia y política. Esta relación está mediada en cada caso por un paradigma diferente. Si Arendt rechaza la filosofía de la historia, porque esta última suprime la contingencia de la acción, Merleau-Ponty intenta pensar una filosofía de la historia abierta a esta contingencia. En el paradigma arendtiano, la relación entre historia y política adopta el modelo literario de la narración, de la multiplicidad de sentidos que se da *a posteriori* a un conjunto de acontecimientos singulares. Merleau-Ponty, por su parte, recurre al drama que aúna la diversidad de los sucesos a través del desarrollo de una intriga.

En el caso de Arendt, la historia, entendida como relato [*story*], busca ofrecer una respuesta al azar, la dispersión y el desajuste de los acontecimientos producidos por un haz de iniciativas humanas. Como lo afirma en su ensayo sobre Isak Dinesen, “el relato [*story*] revela el significado de aquello que de otra manera seguiría siendo una secuencia insoportable de meros acontecimientos [*unbearable sequence of sheer happenings*]” (MDT, 104). La narración es, pues, un intento por introducir un sentido coherente donde parece reinar el desorden y la desconexión, donde se manifiesta una mezcla caótica de hechos. Pero esta introducción de sentido no es equivalente a la inscripción de estos hechos en una cadena causal que va del pasado al futuro; la coherencia no es aquí el resultado de la continuidad. Como en *El ruido y la furia* de Faulkner, la inteligibilidad del relato no depende de la linealidad de la trama. Lo que cuenta, en este caso, es la particular organización de los sucesos, las diferentes perspectivas de los narradores y sus énfasis singulares. Los acontecimientos son contados a través de una selección: el narrador separa lo esencial de lo inesencial, resalta determinado suceso y le resta importancia a otro, ordena las situaciones y salta de una a otra, reubicándolas en un conjunto significativo que escapa a una sucesión sistemática, pero sin embargo establece conexiones entre ellas. Así pues, el relato es más una colección de fragmentos –en ocasiones entrecruzados– que la sumisión de los sucesos singulares a un único sentido. Arendt rompe así con la estructura de la narración como una secuencia cronológica. No es la causalidad de una lógica de procedencia y sucesión la que se introduce a través del relato, sino la ruptura de esta continuidad necesaria, la fragmentación de la cadena narrativa. Como lo afirma Françoise Collin,

Arendt “supera la concepción lineal de la intriga que había caracterizado a la novela del siglo XIX” (Collin 1999, 136).

De manera similar a Walter Benjamin, Arendt quiere inaugurar una nueva concepción de la historia rechazando la noción de progreso y, por tanto, estableciendo una nueva manera de relación con el pasado⁷⁸. Ambos autores comparten una especial atención por la detención o interrupción de los encadenamientos necesarios⁷⁹. Su distancia con una concepción lineal de la historia está relacionada con esta exaltación de la ruptura o de la brecha que, al perturbar la continuidad de los eventos, abre una multiplicidad de posibilidades de sentido. Pero para Arendt, a diferencia de Benjamin, la importancia de estas interrupciones no es la espera mesiánica, sino la posibilidad de un nuevo comienzo, que remite a la condición humana de la natalidad. La estructura narrativa de la historia evita explicar el inicio a través de causas precedentes o identificar la novedad con lo ya conocido. Por eso muestra que el ser humano, al responder con la acción al hecho del nacimiento, rompe la continuidad temporal e instala un hiato en el desarrollo procesual de lo que acontece. La historia como relato es compatible con la innovación de la acción, con su propia temporalidad de acontecimiento marcada por la improbabilidad y lo inesperado. La forma narrativa atiende, de este modo, a aquello que Arendt considera central en la manifestación de la acción política: la singularidad y la imprevisibilidad. En lugar de una orientación *a priori* de los acontecimientos históricos, determinada por la universalidad abstracta de un proceso, la narración centra su atención en la particularidad de los hechos, en los sentidos parciales que interrumpen el curso normal de las cosas. Así, el relato busca dar cuenta de la ausencia de un sentido único y definitivo de la historia. La pluralidad de sentidos que habitan una acción inesperada y no soberana, se exalta en la historia entendida como una narración siempre inacabada y provisional.

No es la mirada hacia el futuro lo que define la relación entre política e historia en el pensamiento de Arendt, sino la memoria imaginativa que busca encontrar en el pasado una alternativa a la confianza desmedida en el progreso. Una política basada en la capacidad

⁷⁸ Para una sugerente interpretación sobre la historia en Benjamin y Arendt, véase Leibovici 2007. Sigo a continuación algunas de sus tesis.

⁷⁹ Este es ciertamente uno de los temas fundamentales de las tesis “Sobre el concepto de historia” de Benjamin. Por ejemplo, en la tesis XV afirma: “La conciencia de hacer saltar [*aufzusprengen*] el *continuum* de la historia les es peculiar a las clases revolucionarias en el instante de su acción” (Benjamin 2009, 49).

humana de comenzar, sólo puede ser compatible con una historia que sea entendida como recuento creativo de lo que ya ha tenido lugar. En otras palabras, preservar el pasado a través de la historia no significa quedar atado a él de manera conservadora. Arendt insiste en el carácter creativo de la narración precisamente para no convertir el recuento de los hechos en una justificación de lo sucedido o en una cadena de acontecimientos inevitables. La narración y la acción no están inscritas en el orden de la necesidad, sino expuestas a la contingencia. Por eso hay siempre un elemento de novedad en este retorno al pasado y, por esa misma razón, el recuento de los hechos es siempre fragmentario. La historia permite así una comprensión del sentido propio de la acción humana como posibilidad de iniciar algo completamente inédito. Al evitar encajarla dentro del orden de la causalidad, del origen o de la continuidad, la comprende como un acontecimiento irreductible.

Historia y política se entrecruzan, entonces, en la mirada retrospectiva del historiador convertido en *storyteller*. El sentido de la acción no es la reproducción fiel del punto de vista del agente, sino la recreación y reconfiguración interpretativa –nunca objetivante–, por parte del narrador, de una pluralidad de acciones y reacciones. De este modo, la acción no se orienta por el porvenir, sino por el sentido discontinuo y fragmentario de lo acontecido. Pero esto quiere decir que la historia mantiene viva a la política: acompaña la revelación del agente y preserva, junto con sus acciones, el espacio público de aparición que éstas instituyen. La narración evita que la acción sucumba a su fugacidad y se pierda en el olvido, porque inaugura una comunidad de sentido, un constante diálogo sobre el significado de las acciones en concierto. La política se reactualiza permanentemente en las interpretaciones y recuentos de los actos del pasado y, así, este último habita en el presente de la acción. La historia es tan inacabada y frágil como la acción misma. De ahí que no haya una narración definitiva ni un sentido último y cerrado de la política. Esta concepción de la historia, que no sucumbe ante la totalidad del proceso ni a la guía de un *telos*, no elimina los elementos inesperados y plurales de la co-acción. Por eso, la historia no reemplaza a la política, sino que se manifiesta como su imprescindible complemento. La falta de certeza de todo comienzo político se expresa en la indeterminación misma de la narración fragmentaria.

Según lo anterior, para evitar que la política sea desplazada por la historia, esta última no puede ser ya pensada como un tribunal donde el sentido de la acción sea juzgado según la eficacia de la victoria⁸⁰. El recuento retrospectivo del narrador, la nueva relación con el pasado que se inaugura en la historia como narración, es la confirmación de que existe un hiato entre sentido y *telos*. Este hiato se hace visible en la nueva relación con el pasado que inaugura la narración fragmentaria. Si el sentido de la política está más allá de la victoria y del fracaso⁸¹, la historia no debe pensarse desde el modelo de un proyecto realizable en el futuro, sino desde la mirada retrospectiva que reactualiza lo ya acontecido. La acción que tiene lugar en un espacio de aparición, caracterizado por la pluralidad, necesita de una nueva gramática de la política que supere toda reducción de lo público a una ingeniería social marcada por la instrumentalidad y la estrategia. Y por esta misma razón la acción exige una nueva gramática de la historia que separe el sentido de la política del logro futuro, de su orientación hacia un fin determinado.

Pero es precisamente esta orientación de la historia la que Merleau-Ponty encuentra en el pensamiento marxiano. En contraposición a Arendt, el filósofo francés no infiere de esta racionalidad que atraviesa a los acontecimientos un modelo de fabricación de la historia, sino una filosofía de la historia abierta a la contingencia. Como ya ha sido mencionado, si el paradigma de Arendt es el de la narración, el de Merleau-Ponty es el del drama, el de una intriga que se desarrolla en medio de constantes desplazamientos de sentido, de situaciones azarosas y de acontecimientos imprevisibles que, sin embargo, están entrelazados por una orientación común. Este drama se explica por el actuar colectivo, pero mostrando que este último se realiza en la historia efectiva y que es esta historicidad de la acción la que origina una desconexión entre las intenciones y los resultados de los actos de los agentes. Los seres humanos hacen la historia, pero asimismo la sufren, y esto ocasiona una tensión entre el propósito de sus iniciativas y las consecuencias que éstas desencadenan. En la acción histórica convive así la actividad con la pasividad, los agentes no tienen una soberanía absoluta sobre sus actos y, por lo tanto, no gobiernan plenamente lo que ponen en marcha. Dado que no existe una ciencia del porvenir o una garantía del cálculo futuro, la política se enfrenta a lo posible, no a lo necesario, y por tanto está cargada de ambigüedad: quien actúa

⁸⁰ Véase Roviello 1987, 104.

⁸¹ Véase Tassin, 2012, pp. 3-16.

tiene que asumir las consecuencias de su iniciativa, que siempre puede producir una cosa distinta a la que se propone.

En *Humanismo y terror*, Merleau-Ponty muestra esta impureza de la política a través de los procesos de Moscú. Su objetivo es superar la alternativa entre el hombre moral y la fatalidad de los hechos para comprender la relación entre política e historia. Ni la perspectiva de lo que él llama el “ser Yogi”, que es la del subjetivismo del hombre interior, ni la del “ser Comisario”, en la cual domina la coacción objetiva, dan cuenta de la complejidad de la situación a la que se enfrentan los actores políticos. Por eso, Merleau-Ponty recurre al marxismo, que es para él una “teoría de la subjetividad concreta y de la actividad concreta, comprometidas con una situación histórica” (HT, 66 [224]). La concepción marxiana de la historia trasciende el dualismo entre la intención voluntaria y las circunstancias, y por ende revela el drama de la acción histórica: el maleficio de la vida entre varios se agudiza a causa de la imprevisibilidad de los acontecimientos. Este maleficio no inscribe a la acción en la vía de la fatalidad, sino que pone de manifiesto el equívoco que le es inherente.

Pero al recurrir a la concepción marxiana de la historia, Merleau-Ponty no sólo exalta la contingencia que la caracteriza, sino también señala el hilo de inteligibilidad que la atraviesa. El drama de la historia es inseparable del conflicto de las acciones concretas de los seres humanos o, en otras palabras, del conflicto de la coexistencia. Sin embargo, como se evidencia en *Humanismo y terror*, este drama, que en el vocabulario marxiano está condicionado claramente por la lucha de clases, se encuentra atado a la promesa de su solución, de su desenlace final. El dilema de la historia, en sentido marxiano, tiene una orientación que apunta hacia lo que está por venir. La historia transcurre según el desarrollo de una serie de acontecimientos impredecibles e indeterminados, pero esto no impide que haya una lógica que los inscriba en un horizonte de sentido. Sin duda, esta lógica no debe entenderse como una garantía metafísica ni como el despliegue de algún principio abstracto que gobierne los asuntos humanos y los conduzca premeditadamente, y de manera necesaria, a algún final determinado. Como ya ha sido mencionado, en la interpretación que Merleau-Ponty hace de la filosofía de Marx, prima la praxis frente al mecanicismo; la

historia no avanza a espaldas del ser humano, sino que es resultado de su actividad en común: “la *praxis* interhumana es lo absoluto” (HT, 61 [221]).

Así pues, es el modelo del drama el que mejor ilustra la relación entre política e historia que Merleau-Ponty pone de manifiesto en su interpretación de Marx. El grandioso mundo creado por Balzac en el ambicioso proyecto de *La comedia humana*, está colmado de “acciones y reacciones, de afinidades, repulsiones y atracciones, separaciones y concentraciones, disoluciones y cristalizaciones” (Zweig 2013, 25) que dan una imagen del drama de actuar en sociedad. La intriga a la que se ve enfrentado Lucien Chardon en el ámbito de la cultura, de la prensa y de la política en *Ilusiones perdidas*, no es muy distinta a la injusticia que sufren Goriot, el Coronel Chabert o incluso el mismo Vautrin. Ambas dan cuenta de los conflictos y enfrentamientos que conforman la vida entre varios. Como lo afirma Zweig: “Balzac puede preciarse de haber sido el primero en demostrar que esta lucha en el seno de la civilización no es menos encarnizada que la de los campos de batalla: “Mis novelas burguesas son más trágicas que vuestras tragedias”, lanza a los románticos” (Zweig 2013, 22-23). La pintura de la vida en común que Balzac presenta en sus novelas, se teje generalmente a través de un solo drama: la tragedia de un personaje que se precipita a una crisis final a través de sus acciones en un mundo compartido. Las circunstancias y detalles de esta tragedia se muestran según la continuidad del desarrollo de los acontecimientos. Pese a los constantes desajustes, a los choques y desencuentros que hacen la historia cada vez más compleja y enmarañada, los hechos avanzan hacia un desenlace trágico.

En su acepción clásica, drama significa acción. No es una simple analogía de la política, sino una metáfora, una especie de figuración, que nos permite explorar su sentido. En el centro de la intriga está el nacimiento y la distinción del personaje, la visibilización del actor en medio de una pluralidad de actores que ejercen una influencia sobre su iniciativa. Por eso el drama pone de manifiesto el carácter problemático de la existencia con otros. Como en la vida política, la intriga se desarrolla a través de la elección de los personajes, una elección que puede terminar siendo contradictoria con lo que inicialmente se quería. Por eso en el drama también hay lugar para la interrupción, para el cambio abrupto en el desarrollo de los sucesos. Los actores sufren giros inesperados, permanentes desajustes, en

medio de las elecciones y de las acciones que se realizan dentro del medio social. El drama no existe sin la iniciativa y la espontaneidad, sin la invención y creación de los personajes. Por eso, la indeterminación es uno de los componentes imprescindibles de la vida en común, actuar no es seguir un plan establecido. Sin embargo, lo que hace la narración dramática es aunar esta multiplicidad de situaciones y acontecimientos en el desarrollo de una trama inteligible y darle así cierta continuidad a los sucesos.

Al comienzo de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Marx también piensa el juego de los actores en la historia a través del recurso a la intriga. En su caso, acude principalmente a una metáfora teatral para comparar la Revolución de 1848 con la Revolución Francesa de 1789: “Hegel observa en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal [*weltgeschichtlichen*] acontecen, por así decirlo dos veces. Olvidó añadir que, una vez como [gran] tragedia, y la otra, como [lamentable] farsa” (B, 31 [15]). Marx exalta aquí el carácter teatral de la política: es en el escenario de la historia donde se desarrolla el drama de los personajes, donde se manifiestan los actores y se evidencian sus dilemas, sus aciertos y fracasos. Aunque en el fondo de su reflexión se encuentra indudablemente la lucha de clases, Marx se fija aquí, sobre todo, en los actores principales de ambas revoluciones comparando a Caussidière con Danton, a Louis Blanc con Robespierre, a Luis Bonaparte con Napoleón Bonaparte. Estos actores toman iniciativas, inventan sus propias maneras de ser y hacer, configuran su propia historia, pero al mismo tiempo están condicionados por la misma praxis histórica:

Los hombres hacen [*machen*] su propia historia, pero no lo hacen a su voluntad [*nicht aus freien Stücken*], bajo las condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo condiciones directamente existentes, dadas y heredadas [*unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen*]. La tradición de todas las generaciones muertas gravita como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos. E incluso cuando parecen ocuparse de cambiar las cosas y a sí mismos, y crear lo que no estaba, precisamente en estas épocas de crisis revolucionaria invocan temerosamente a los espíritus del pasado [*die Geister der Vergangenheit*] para servirse de ellos, toman prestados sus nombres, sus consignas de batalla y sus trajes, para representar, engalanados con esta vestimenta venerable y con este lenguaje fiado, la nueva escena de la historia universal (B, 33 [15]).

Esta tradición, habitada por los espíritus del pasado, recuerda el peso de los conflictos interhumanos en las nuevas acciones que emprenden los actores políticos. La historia condiciona el vínculo entre varios y, por tanto, ejerce una influencia sobre la exhibición de los actores. Así como en el teatro los personajes entran en escena, en la política los actores se revelan en el espacio de aparición de la vida en común. Es ahí donde se traza el drama de la coexistencia al cual se alude en *El dieciocho Brumario*: la tragedia, en el caso del establecimiento de la moderna sociedad burguesa, protegida por los fantasmas de la época romana, y la farsa de 1848, que no logra reencontrar el espíritu [*Geist*] de la revolución y se queda sólo con su espectro [*Gespenst*]. Ambas revoluciones se sirven del pasado, aunque cada una lo hace de manera distinta según como se manifiesta el antagonismo de la vida entre varios en cada caso. Mientras que la Revolución francesa “enaltece las nuevas batallas” y “engrandece la acción presente” al recurrir a las gestas de la República Romana, la Revolución de 1848 hace un caricatura de la francesa, una parodia de sus acontecimientos, y la utiliza para “rehuir su cumplimiento en la realidad” (B, 35 [17]). En cada caso los personajes, los actores, son otros, se revelan como singularidades distintas y enfrentan conflictos desiguales. Marrast no es Bailly ni Luis Bonaparte es Napoleón. El drama se modifica y lo mismo sucede con la comunidad de quienes actúan.

Ahora bien, en el teatro esta comunidad no sólo está conformada por los actores, sino también por la presencia contemporánea de los espectadores. Este presente común pone de manifiesto la relación entre los actores y su público, muestra que la acción está condicionada por la co-presencia de aquellos a los que está destinada la visibilización del drama. La acción demanda una comunidad de actores, pero también de receptores, puesto que su sentido sólo se despliega en el vínculo con otros.

Así pues, tanto en la figuración teatral, utilizada por Marx para referirse a las revoluciones, como en la intriga, que se convierte para Merleau-Ponty en una metáfora del actuar en sociedad, se evidencia el alcance del modelo dramático para pensar la relación entre historia y política. Como lo afirma el filósofo francés, “bajo todos sus aspectos la historia es una y compone un solo drama” (SS, 187 [146]). Esto quiere decir que hay un solo texto inteligible pero, además, que las fases de la historia tienen cierto orden y avanzan hacia una conclusión. Sin embargo, según Merleau-Ponty, la concepción marxiana de la historia está

basada en hechos dialécticos y así como el drama está orientado por una finalidad, no hay garantía de que los acontecimientos progresen necesariamente en esa dirección: “la dialéctica de la historia puede encaminarse o desviarse hacia unas aventuras sin resolver los problemas que había planteado” (SS, 187 [147]). El drama no sigue, entonces, una especie de armonía preestablecida de las cosas. Si en el centro está la acción, y justamente la acción entre varios, siempre hay lugar para el fracaso; o, mejor, es tan posible la victoria como la derrota. En palabras de Merleau-Ponty: “El acontecimiento revolucionario es para ella [para esta concepción de la historia] contingente; para ella la fecha de la revolución no está escrita en ninguna parte, en ningún cielo metafísico” (SS, 133 [100]). Así, la lógica de la filosofía marxiana de la historia no tiene rastros teológicos ni idealistas, la praxis “no tiene otro soporte que la coexistencia de los hombres” (SS, 133 [101]). De ahí la importancia de la metáfora del drama para la interpretación de Merleau-Ponty. La intriga da cuenta de la acción en plural, de la inteligibilidad de los acontecimientos, pero también de las consecuencias inesperadas que emergen del conflicto de las relaciones humanas.

Como es notorio, la relación entre historia y política en Marx es inseparable de un concepto de emancipación que se define a partir de la solución del conflicto social. La abolición de la lucha de clases orienta la praxis política, puesto que se muestra como el desenlace del drama fundamental que atraviesa al actuar en sociedad. Pero esta manera de orientar la acción a través del desarrollo histórico, es lo que evidencia, según Arendt, la profunda relación de Marx con la tradición del pensamiento político:

Por “tradición” Marx siempre entendió la tradición de la filosofía, de la cual llegaría en último término a ser la heredera la única clase superviviente y que representa a la Humanidad como un todo. Marx mismo pensaba que el movimiento irresistible de la historia se detendría un día, y que todo el cambio ulterior quedaría descartado cuando el mundo hubiera sufrido su cambio último y decisivo. Este lado de las enseñanzas de Marx suele desecharse como su elemento utópico: el fin de una sociedad sin clases, cuando la Historia misma se habría detenido, una vez que su motor –la lucha de clases– se hubiera parado. Es realidad, esto indica que en ciertos aspectos fundamentales Marx estaba más íntimamente ligado a la tradición de lo que Hegel lo estaba (KMT, 24).

Para Arendt, el pensamiento de Marx coincide con la tradición de la filosofía, porque tiene como orientación última un ideal de sociedad que reproduce “las condiciones políticas y

sociales de la misma ciudad-estado ateniense que fue el modelo de experiencia de Aristóteles y Platón y, por lo tanto, el cimiento en el que descansa nuestra tradición” (EPF, 35 [18])⁸². Así, según Arendt, la sociedad sin clases y sin Estado, a la cual apunta el proceso revolucionario marxiano como *telos* de la historia, no es tan diferente del ocio del trabajo y de la política que caracterizaba al *bíos theoretikos* griego. Pero esta inscripción de Marx en la tradición también muestra, como se mencionaba en el primer capítulo de este trabajo, que al concebir la producción de la historia como un fin político, la acción es finalmente confundida con la fabricación. Sin embargo, como lo señala Merleau-Ponty, si bien Marx considera que la historia se rige por una promesa futura, no hay en su obra un intento por prefijar de manera positiva el contenido de dicha promesa. El resultado del acto revolucionario que debe llevar a la sociedad sin clases es indeterminado, el ideal de la nueva sociedad, al cual se refiere Arendt, sólo tiene como indicación la negación del orden social anterior, nada más. Al poner el acento en la praxis humana, de la cual depende el proyecto revolucionario marxiano, la concepción mecanicista de la filosofía de la historia pierde su sustento: la historia no avanza de manera ineluctable hacia un final plenamente definido. En otras palabras, la intervención política anula la idea de un progreso automático de la historia. Sin embargo, el rechazo del mecanicismo no resuelve completamente la objeción de Arendt. Aunque el curso de la historia no esté condicionado por la necesidad, y la meta de este desarrollo no esté determinada ni garantizada de antemano, Marx considera que la historia está orientada por una finalidad, que es a su vez el *telos* de la acción política. La relación entre política e historia está mediada, así, por la noción de “proyecto”.

Ahora bien, el vínculo que Arendt establece entre política e historia se construye precisamente como un rechazo a esta idea de proyecto, que en el fondo reproduce, para ella, el modelo teleológico de la acción. Si la acción debe ser distinguida de la fabricación, la historia no debe ser pensada a partir de su orientación futura, sino en su conexión con la contingencia de la política y la revelación del agente. Como ya sido mencionado, esta conexión ilumina la importancia del pasado para el pensamiento de la política. La narración abre otra forma de comprender el lugar del acontecimiento presente en el campo de la acción. Este acontecimiento no se justifica simplemente en aras del progreso, según una concepción lineal de la historia. Por eso su sentido no es subsumido en el resultado de una

⁸² Traducción ligeramente modificada.

promesa futura. Por el contrario, el presente de la acción se encuentra ligado a la rememoración de lo acontecido. La visibilización del pasado, su reactualización, significa la preservación de las acciones y del relato particular de los agentes en relación con las nuevas iniciativas. De hecho, como se verá en la tercera parte de esta tesis, esta citación del pasado es, según Arendt, condición para la institución de la acción política, ya que la conservación del espíritu de la libertad, que inauguran las acciones en plural, necesita de la permanente reiteración del acto instituyente.

Pero la reiteración arendtiana del pasado no es una justificación de los hechos acontecidos. La narración busca hacerle justicia al carácter inédito y único de los acontecimientos, evitando toda unificación o totalización de su sentido. La fragmentación de la historia no permite que esta última sea concebida como un desarrollo inevitable. Los relatos son múltiples y discontinuos, pero además nunca son definitivos. Este carácter inacabado de la narración da cuenta de la interacción, no-causal, entre el pasado y el presente de la acción. El pasado no precede al presente a la manera de una secuencia cronológica, sino que pervive en la actualidad de la acción política. Por eso no se concibe como aquello que debe ser simplemente dejado atrás para dar lugar a lo nuevo. Por el contrario, la novedad requiere de la remembranza. Pero si el pasado no es abandonado, el presente tampoco es en este caso un simple momento de transición entre lo que ya ha sido y lo que está por venir. De ahí que la citación del pasado rechace la inclusión del acontecimiento presente en una cadena procesual. La narración permite, de este modo, que se manifieste la plenitud de sentido del acontecimiento concreto, puesto que lo que se visibiliza en el relato es toda la riqueza de su singularidad.

La historia como narración replantea así el vínculo entre acontecimiento y sentido. Cada acontecimiento tiene una significación particular, pero a su vez esta particularidad queda inscrita en una red de sentidos que irrumpe y se hace manifiesta a través del relato. Por eso el acontecimiento pasado, que no desaparece sino que sobrevive en el presente, abre una serie de posibilidades para la acción política. Esta apertura de posibilidades es la que acompaña a toda interrupción que se muestra como un acontecimiento y que es generada por cada nuevo comienzo. Lo posible aquí no es la actualización de una potencia, sino

aquello que podría no ser⁸³. Es decir, lo posible es aquello que se opone a lo necesario, a una encadenamiento ineluctable de circunstancias. La centralidad del acontecimiento frente al proceso, que se expone en esta concepción de la historia como narración, permite pensar la contingencia de la política a partir de un conjunto de eventos y conexiones de sentido que no se encuentran fijados de antemano y que pueden llegar a modificar radicalmente el orden de lo visible y de lo pensable.

Esta apertura de posibilidades, que emana de cierta relación con el pasado, ciertamente es cancelada en el caso de una visión determinista de la historia, como parece encontrarse en algunas de las formulaciones del “materialismo histórico” marxiano. Pero tampoco es tenida suficientemente en cuenta en la lectura más heterodoxa de Merleau-Ponty o en la interpretación de la historia profana. Como se recordaba en unas líneas atrás, al comienzo de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* Marx insiste en el peso de la herencia, de la tradición, en las acciones presentes. El presente de la revolución toma prestado su lenguaje, su simbología y sus promesas de las revoluciones anteriores. Este es el sentido de la reviviscencia, de los fantasmas del pasado que habitan la actualidad de la lucha social o del desajuste temporal que Daniel Bensaïd llama “contratiempo”⁸⁴. Sin embargo, al referirse al caso específico de la revolución proletaria, Marx ya no recurre a este tipo de citación del pasado. Por el contrario, el horizonte de la revolución sólo puede ser aquel que está condicionado por el porvenir:

La revolución social del siglo XIX no puede extraer su poesía del pasado, sino sólo del futuro [*Zukunft*]. No puede ella misma dar comienzo antes de desprenderse de toda la superstición del pasado [*Aberglauben an die Vergangenheit*]. Las primeras revoluciones precisaban evocar la historia universal para distraerse de su propio contenido. La revolución del siglo XIX tiene que dejar que los muertos sepulten a sus muertos para alcanzar su propio contenido. Allí el verbo [*Phrase*] trascendía el contenido [*Inhalt*], aquí el contenido trasciende al verbo (B, 37 [18]).

En vez de una recuperación de un pasado abierto y rico en posibilidades, Marx habla aquí de una superación de lo que ya acontecido. Frente a la reactivación del pasado en la

⁸³ Sigo de nuevo a Rancière en esta caracterización de lo “posible”. Véase Rancière 2012, 256-269.

⁸⁴ “El presente se juega siempre bajo esos disfraces y harapos de otra edad, bajo nombres prestados, con palabras tomadas de la lengua materna, hasta dominar por fin la nueva lengua y llegar a olvidar la lengua original. Lejos de borrarse como una estela, el pasado sigue atormentando [*hanter*] el presente. La política es exactamente el punto de encuentro entre esos tiempos desacordes” (Bensaïd 2013, 49-50).

actualización de la revolución, se reafirma al lugar del futuro en la concepción marxiana de la historia y de la acción política. Esto no quiere decir que Marx desvalorice el pasado. De hecho, su proyecto emancipatorio sólo surge a partir de los condicionamientos del pasado y el presente de la lucha de clases. Sin embargo, lo acontecido se aborda desde la orientación del porvenir como una etapa que es conservada sólo en la medida en que da lugar a lo nuevo. Como ya ha sido mencionado, Marx no es un utopista ingenuo que guía la acción revolucionaria a través de una imagen prefigurada de la sociedad por venir y, por eso, desconoce todo el peso del pasado y el presente de la acción en su proyecto de emancipación. Por el contrario, el presente de la lucha revolucionaria, dados sus condicionamientos sociohistóricos, está mediado por lo que ya ha sido y por lo que será.

Como en el caso de Arendt, el pasado tiene un lugar fundamental en la visión marxiana de la historia. Pero, a diferencia de lo sostenido por ella, el pasado no es la apertura de una multiplicidad narrativa de posibilidades, porque éste es abordado a partir del drama único de la coexistencia, de la lucha de clases que dota de sentido el transcurrir de los acontecimientos. Este sentido, que Merleau-Ponty llama “lógica”, es el que Arendt no puede aceptar dentro de su concepción de la historia como narración. Sin embargo, es justamente esta lógica la que se convierte, para Marx, en guía de una emancipación posible. Al privilegiar el acontecimiento frente al proceso, Arendt establece una nueva relación entre historia y política que muestra la importancia del pasado para la contingencia de la acción. Pero, al mismo tiempo, al rechazar toda relación entre sentido y *telos*, no explora lo suficiente el lugar que puede tener el futuro en su pensamiento sobre la acción política.

Como se afirmaba al comienzo de este “umbral”, en su elucidación de la acción, Merleau-Ponty y Arendt comparten las consecuencias de lo que significa actuar bajo la condición de la pluralidad. En *El dieciocho Brumario*, Marx no parece alejarse demasiado de esta perspectiva. El recurso a la metáfora teatral da cuenta de la contingencia de la acción que Merleau-Ponty extrae de los textos marxianos de juventud a través de su propia lectura fenomenológica. El teatro tiende un puente entre Marx y Arendt, dado que para ella éste es “el arte político *par excellence*”, “el único arte cuyo solo tema es el hombre en su relación con los demás” (CH, 211 [188]). En ambos casos, el teatro es la imitación o repetición del actuar en común, de aquella acción que puede ser siempre de otra manera. Sin embargo, en

contraste con la elucidación arendtiana de la acción, para Marx, el actuar entre varios no sólo instituye un espacio de aparición y revela a los agentes, sino que afronta el drama de la división social. Este drama exige una solución y es esta exigencia la que condiciona la relación entre acción y emancipación. Por eso su concepción de la historia, como bien lo expone Merleau-Ponty, se mueve entre esta contingencia de la praxis común y la finalidad de transformar radicalmente la sociedad existente.

Así, en lo que se refiere a la relación entre historia y política, Merleau-Ponty permite leer a Marx contra Arendt, porque en vez de acentuar la necesidad histórica y la fabricación del acontecer, se fija en la contingencia que introduce la praxis social en el campo de la historia. Marx no critica la versión idealista de la historia, para defender un materialismo mecanicista que excluya a la acción humana. Pero tampoco critica este tipo de materialismo en nombre de una concepción subjetivista del cambio histórico. La insistencia de Merleau-Ponty en el “materialismo práctico” de Marx evita esta alternativa. La historia profana, que se resaltaba en el anterior capítulo, apunta justamente en esa dirección, porque frente a la filosofía especulativa, rehabilita la acción entre varios, aquella que no puede ser plenamente controlada por ningún agente y que está condicionada por la división de la coexistencia o, utilizando mejor el vocabulario marxiano, por la lucha de clases. Esto implica que la historia no se mueve bajo la ley del concepto ni según los fines del entendimiento y la voluntad de un sujeto, sino en medio de las situaciones concretas que generan las contradicciones de la praxis.

De otro lado, leer a Marx desde Arendt exige una atención especial a la temporalidad del acontecimiento para pensar la política. La crítica de Arendt a las modernas filosofías de la historia y su propuesta de concebir la historia como narración, señalan que la contingencia de la acción es incompatible con una visión de la historia ajena a las interrupciones y contratiempos que caracterizan a la política. Pero, además, este énfasis en el acontecimiento obliga a realizar ciertas precisiones en la noción de “fin” que acompaña a la concepción marxiana de la emancipación. Para que la contingencia de la acción no sea eliminada en la necesidad del desarrollo histórico, el fin emancipatorio no puede ser concebido, en términos especulativos, como una totalidad cerrada y definitiva. En otras palabras, para que las cosas puedan ser siempre de otra manera, para que haya una renovación ininterrumpida de la

acción en plural, es necesario que el fin de la praxis revolucionaria nunca sea completamente realizable y, por lo tanto, que la división social permanezca como un supuesto ineludible de la manifestación de la acción política. Como ya ha sido mencionado, a diferencia del planteamiento de Arendt, en la filosofía de Marx la contingencia de la acción está vinculada a la promesa de una emancipación futura. Sin embargo, para preservar esta contingencia, la historia no debe pensarse como la actualización plena de esa promesa; la orientación general de la acción revolucionaria no equivale ni al agotamiento del conflicto ni al fin de la historia.

SEGUNDA PARTE

LO SOCIAL Y LO POLÍTICO

LIMINAR

En sus textos tempranos, Marx afirma frecuentemente que la política no puede entenderse por sí misma, sino que está siempre conectada con las condiciones materiales de vida de los seres humanos. En el lenguaje de *La ideología alemana*, esto significa que no es posible disociar el sentido de la política de la producción, del proceso vital real de los individuos. Dicho sentido está mezclado con la actividad material y las relaciones materiales, lo que quiere decir que se encuentra condicionado, en última instancia, por determinaciones sociales y económicas. Lo político y lo social son, entonces, inseparables. El vínculo político está enlazado con la actuación productiva de los individuos. Por lo tanto, el sentido mismo del antagonismo de clase, pero también de la revolución, dependen de esta asociación. De hecho, como se verá más adelante, el concepto marxiano de “emancipación humana”, expuesto en *Sobre la cuestión judía*, está ligado a la recuperación de las fuerzas políticas en tanto fuerzas sociales, es decir, a la superación de la escisión entre las formas políticas abstractas y la vida concreta de las relaciones humanas.

Ahora bien, es precisamente esta inseparabilidad entre lo político y lo social lo que Arendt pone en cuestión en su crítica a Marx y en su propia dilucidación del sentido de la acción política. Aunque ella no niega que la acción esté siempre de hecho condicionada por lo social, sí quiere evitar el riesgo que significa confundirla con sus condiciones de posibilidad. Por eso, realiza una demarcación conceptual que pone de manifiesto que la acción siempre excede sus determinaciones económicas y sociales y, por tanto, no se identifica completamente con ellas. Como se veía en la primera parte de esta tesis, Arendt centra su atención en el carácter fenomenal de la acción. Así, en vez de explicarla a través de las determinaciones sociales, prefiere explorar el sentido de la acción en su manifestación, esto es, en la producción de nuevas formas de lo visible que se expresan en la revelación de una comunidad de actores. Esta perspectiva muestra que la acción es irreducible a la producción y, por tanto, que la política no debe entenderse como una simple función de la sociedad. Por eso, gran parte del trabajo conceptual que Arendt realiza en la distinción de las actividades de la *vita activa*, busca señalar que la política no es del mismo orden que lo social y económico. Y su propósito, al establecer esta diferencia de

naturaleza, es señalar la especificidad del vínculo político entre los seres humanos o, en otras palabras, la singularidad de la acción política.

Desde una perspectiva marxiana, esta separación arendtiana entre lo político y lo social podría reactivar el divorcio, criticado por Marx en sus textos de juventud, entre la generalidad irreal de la comunidad política y la vida material del ser humano. Sin embargo, este no es exactamente el caso, ya que la distinción que establece Arendt es principalmente analítica. Así, la diferenciación entre lo social y lo político no debe entenderse como la separación real entre dos ámbitos que no tienen ningún vínculo entre sí. Por el contrario, Arendt reconoce que hay un solo mundo donde se desarrolla la vida activa del ser humano y, por tanto, donde la acción política y las condiciones materiales se entremezclan y se confunden. Pero, es por esta misma razón que la distinción analítica permite evidenciar la particularidad de cada uno de tales ámbitos. En otras palabras, dicha diferenciación preserva el sentido de la acción y plantea la pregunta de fondo sobre qué es política. Esto sugiere, en principio, que Marx y Arendt abordan un mismo problema desde perspectivas diferentes. El primero pone el acento en las condiciones de la praxis y, por ende, centra su atención en evidenciar que la acción sólo puede ser pensada a partir de tales condiciones. La segunda, por su lado, se plantea como objetivo central sacar a la luz la significación política de la acción humana, mostrando que ésta sólo es comprensible si es separada conceptualmente de sus condicionamientos.

Estas perspectivas revelan dos modos diferentes de aproximarse al problema de la política. Mientras que Arendt piensa a través de las demarcaciones conceptuales y de distinciones categoriales⁸⁵, Marx recurre a un pensamiento relacional, dinámico, que responde a las exigencias de la negatividad dialéctica. En los siguientes capítulos, de esta segunda parte, quisiera discutir las implicaciones de estas dos aproximaciones. La distinción de Arendt entre lo social y lo político permite, por un lado, iluminar el sentido específico de la acción pero, por otro, elabora una concepción reduccionista de lo social que dificulta que los asuntos económicos sean tratados como problemas políticos. Marx, por su parte, al postular

⁸⁵ Mary McCarthy llamaba a este *distinguo* de Arendt, “el hábito medieval” de su pensamiento. Arendt, por su parte, sostiene que es un “hábito aristotélico”: “Es perfectamente cierto lo que dice usted acerca de las distinciones. Siempre que empiezo algo –nunca me gusta saber demasiado bien qué estoy haciendo–, lo hago diciendo “A y B no son lo mismo”. Y esto, por descontado, procede de Aristóteles. Y, para usted, de Tomás de Aquino, que hizo lo mismo” (OHA, 170, 171).

la inseparabilidad entre lo político y lo social, muestra la importancia de los problemas sociales en la praxis pero, al mismo tiempo, tiende a diluir en lo económico la interrogación propiamente política. Así pues, mi objetivo en esta segunda parte consiste en poner de manifiesto las limitaciones de la crítica de Arendt a Marx, en lo que se refiere a la discusión sobre lo social y lo político, para después centrarme en la interrogación sobre el estatus de lo político en Marx. Pero, como en la primera parte de la presente tesis, para enriquecer mi argumentación resulta necesario en el cuarto capítulo hacer de nuevo un rodeo por la lectura que Merleau-Ponty hace del pensamiento marxiano.

CAPÍTULO III

LA DISTINCIÓN ARENDTIANA ENTRE LO SOCIAL Y LO POLÍTICO

Entre las distinciones utilizadas por Arendt para dilucidar el sentido de la acción, aquella que concierne a lo político y lo social es una de las más complejas y tal vez más centrales de su obra. Con esta distinción, sin embargo, la pensadora no quiere defender, como usualmente se cree, la existencia de una política autónoma, formal, completamente desligada del ámbito social, sino señalar la pertinencia de una diferencia conceptual que permita clarificar las particulares maneras de concebir el ser en común en cada una de estas esferas. Como se verá en detalle más adelante, Arendt parte de que la política siempre está inscrita en lo social, en el sentido de que ella surge en el seno de las relaciones sociales entre los seres humanos y no puede producirse por fuera de éstas. Pero es precisamente por este hecho que considera necesario distinguir analíticamente estos dos ámbitos. El vínculo humano que se produce en cada caso es diferente, puesto que, para ella, la relación política no es la simple expresión de la relación social, sino el nacimiento de un vínculo entre los seres humanos que emerge por la acción en concierto y que reconfigura el lazo social que se da a través del laborar en común, del vivir juntos o de las necesidades compartidas.

Así pues, a través de la distinción entre lo político y lo social se ejemplifica el trabajo filosófico que Arendt lleva a cabo en su análisis de la acción política. Como en otros momentos de su obra, aquí la pensadora alemana no parte de una política pura, abstracta, ni mucho menos normativa, sino de la manera como ésta se presenta *de facto* en las relaciones humanas, esto es, mezclada, confundida y superpuesta con otras dimensiones de la vida humana, entre ellas, con lo social. Sin embargo, no se queda en la mera descripción de esta situación, sino que su objetivo consiste, de un lado, en deconstruir o, incluso, dismantelar la presente experiencia –discursiva, pero también histórica– que se tiene de lo social y lo político para buscar dilucidar su sentido. Así, como se verá en este capítulo, la división conceptual empleada por la autora intenta explicitar la confusión moderna entre lo social y lo político para evitar que lo social termine definiendo toda relación humana y que, consecuentemente, la política sea rápidamente asimilada a la administración y al ejercicio de dominación que usualmente acompaña a la gestión de la vida. En breve, Arendt busca

separar estos dos ámbitos en el plano conceptual para reunir las condiciones de inteligibilidad de dichos fenómenos.

Sin embargo, la separación conceptual sólo posibilita tales condiciones, puesto que para que los fenómenos sean completamente inteligibles es necesario, de otro lado, considerarlos en la complejidad de su manifestación, es decir, en sus relaciones siempre imbricadas y dinámicas. Así, la distinción entre lo social y lo político debe ser abordada simultáneamente desde el trabajo propiamente analítico y desde el movimiento concreto en que ella se desarrolla⁸⁶.

En este capítulo quisiera, entonces, explorar a fondo esta distinción en diferentes momentos de la obra de Arendt, tratando de señalar sus usos y resaltar sus matices a la luz de su pertinencia conceptual, y prestando atención a sus tensiones concretas en relación con su crítica a Marx. En las páginas siguientes intentaré mostrar que esta división tiene la ventaja de delimitar con claridad el entorno de sentido de la acción política, exponiendo el particular vínculo que inauguran los agentes que ponen en marcha una iniciativa, pero al mismo tiempo oscurece la posible dimensión política de las demandas sociales. Dado que Arendt presenta una concepción muy estrecha de lo social, excesivamente ligada a la vida en su sentido meramente biológico y a la administración entendida como gestión de las necesidades, no sólo convierte este vínculo en una relación apolítica, sino incluso antipolítica. Lo social en Arendt, en su estrecha relación con la actividad de la labor y con la clase laborante –teorizadas por Marx–, es el símbolo del triunfo de la vida sobre el mundo, del proceso vital de la especie frente a la pluralidad humana. De ahí que los problemas sociales no puedan ser resueltos por medios políticos y que las injusticias sociales relacionadas con la explotación, la desigual distribución de los medios de vida o la existencia de la pobreza no tengan ninguna visibilidad pública ni poder de revelación.

La absorción de la política en lo social

⁸⁶ Al respecto, Bernstein habla de una “narrativa que se centra en una explicación del surgimiento, el carácter y las *aporías* de lo que la autora denomina ‘la era moderna’” (Bernstein 1991, 273). Tassin, por su parte, distingue entre una “perspectiva existencial”, que corresponde a la dilucidación analítica de los existenciales que definen la condición humana, y una “perspectiva epocal”, que se ocupa del origen de la alienación del mundo moderno (Véase Tassin 1999, 26).

Al inicio de *¿Qué es la política?*, Arendt sostiene que la “política trata del estar juntos –y los unos con los otros– de los diversos [*Politik handelt von dem Zusammen –und Miteinander– Sein der Verschiedenen*]” (QP, 45 [9]). Esta última no puede concebirse, entonces, fuera de la relación que vincula a los seres humanos entre sí. Por esto, podría decirse, en principio, que para Arendt la política está siempre inscrita en lo social, si se entiende por este último término el simple hecho de la compañía humana. Esta compañía, este puro ser con otros, condiciona la politicidad humana, dado que no hay política bajo el supuesto de la existencia de individuos separados y aislados. Por ejemplo, en el segundo capítulo de *La condición humana*, la autora señala que todas las actividades humanas están condicionados por la cohabitación social, por el “hecho de que los hombres viven juntos” (CH, 37 [22]). Pero es sólo la acción la que “no cabe ni siquiera imaginarse fuera de la sociedad de los hombres” (CH, 37 [22]). Así, como se mencionaba en la primera parte de esta tesis, la política depende fundamentalmente, para Arendt, de la relación, del vínculo entre seres humanos distintos. Sin embargo, ¿cuál es el tipo de vínculo que ella considera propiamente político?

Como en otras ocasiones, Arendt fija su atención, inicialmente, en el carácter revelador del lenguaje⁸⁷, según su desarrollo histórico, para poner de manifiesto la posible confusión entre dos tipos distintos de vínculo: el social y el político. Para ella, la traducción del *zoon politikon* aristotélico por *animal socialis*, primero por parte de Séneca y después por Tomás de Aquino, da cuenta de la sustitución inconsciente de lo político por lo social. Lo social, entendido aquí como condición humana fundamental (*societas generis humani*), reduce el vínculo humano a una suerte de asociación natural ligada estrechamente, como en el caso de la existencia animal, a las necesidades de la vida biológica. En este caso, lo social oculta otro tipo de vínculo humano que era fundamental para los griegos, aquel que hacía referencia a una forma de vida política (*bios politikos*) caracterizada principalmente por la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*). Arendt apela a esta imprecisión de la traducción del *zoon politikon* para dismantelar el supuesto de que la vida política es equiparable al *mero*

⁸⁷ En un diálogo académico que tuvo lugar en 1972, Arendt afirma lo siguiente sobre “la palabra”: “En mi opinión una palabra tiene una relación con lo que denota, o con lo que es, mucho más fuerte que el mero uso que de ella hacemos. Es decir, usted atiende solamente al valor comunicativo de la palabra; yo me ocupo de su cualidad de apertura (revelación). Y esta cualidad tiene siempre naturalmente por supuesto un fondo histórico” (OHA, 157).

vivir juntos que definía a la vida doméstica griega. Su argumento es, por tanto, que la identificación entre lo social y lo político crea una enorme dificultad para comprender “la decisiva división entre las esferas pública y privada, entre la esfera de la polis y la de la familia, y, finalmente, entre actividades relacionadas con un mundo común y las relativas a la conservación de la vida” (CH, 42 [28]).

Para Arendt esta división es determinante para entender qué significa un vínculo humano propiamente político. La necesidad, asociada directamente con la supervivencia de la especie, era para la Grecia clásica un fenómeno prepolítico del cual se ocupaba exclusivamente el hogar [*oikos*]. El vínculo humano, en este caso, pasaba fundamentalmente por el mantenimiento de la vida, por el vivir juntos que instauraba la comunidad natural de la familia, donde la fuerza y la violencia eran justificadas como medios para dominar la necesidad. Por el contrario, la libertad sólo podía tener lugar en la esfera política, en la comunidad de iguales donde “ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie [*no to be in command oneself*], es decir, ni gobernar ni ser gobernado [*neither to rule nor to be ruled*]” (CH, 44 [32]). Esta igualdad entre pares estaba directamente conectada con aquella relación humana que no sólo dependía de *vivir* juntos, sino principalmente de *actuar* en concierto. La acción, el discurso y la persuasión, y no la violencia y la fuerza, caracterizaban las relaciones del trato entre pares que tenían lugar en la *polis*. De este modo, el dominio de las necesidades vitales en la esfera doméstica era condición para la libertad de la *polis* y, por tanto, aunque el vínculo político partía del mero vivir de la compañía humana, dicho vínculo debía ser transcendido –como un literal abandono del *oikos*– para dar paso a la institución propiamente humana caracterizada por la igualdad y la libertad.

Al apelar a esta distinción histórica entre *polis* y *oikos*, Arendt quiere hacer un énfasis en la importancia de separar analíticamente el vínculo político, como actuar juntos, del mero vínculo social, como vivir comunitario que es sometido a la necesidad de la supervivencia. Para que haya una esfera de igualdad donde sea posible la deliberación, la distinción y la iniciativa, es imprescindible excluir toda preocupación por el mantenimiento de la vida y sus formas naturales de dominación. La comunidad que se ordena únicamente según el principio de la vida, reduce la relación entre los seres humanos a la satisfacción de las

actividades vitales y, por tanto, al ciclo natural de la producción y reproducción de la especie. El valor dominante de la vida, la atención exclusiva sobre su conservación biológica, impide la institución de un mundo común donde sea posible la política. Por eso, al recurrir a la distinción griega entre *oikos* y *polis*, Arendt quiere reafirmar, según sus propios supuestos, que la relación política entre los seres humanos no es, entonces, una relación de interdependencia mutua basada en un sistema de necesidades, sino un vínculo que es producido por la acción compartida.

Cuando hace referencia a los griegos, Arendt utiliza lo social como sinónimo de la asociación natural y, por tanto, como otro nombre para hablar de la esfera doméstica. Sin embargo, en su sentido epocal, la esfera social es, para ella, un fenómeno histórico “relativamente nuevo cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna, cuya forma política la encontró en la nación-estado” (CH, 41 [28]). Así, rigurosamente hablando, la esfera social no es ni pública ni privada, ella representa, mejor, la supresión del límite antiguo entre el ámbito político y el privado, la eliminación de la clara frontera entre la comunidad política y la familiar. Por lo tanto, en el mundo moderno, lo social es una esfera híbrida donde los “intereses privados adquieren significado público” (CH, 46-47 [35]). Existe en esta época una intromisión del hogar, en especial de sus actividades económicas, en el ámbito público y, de esta manera, los asuntos privados, relativos a la conservación de la vida, se vuelven una preocupación colectiva. Para Arendt, es este cambio el que ocasiona que las comunidades políticas sean pensadas según el modelo de una administración gigantesca, donde la sociedad se concibe como una familia suprahumana y su forma política se denomina nación. De ahí el auge de la expresión “economía política” –una contradicción en los términos para el pensamiento antiguo–, en la cual la esfera pública es abordada desde el problema económico de la supervivencia de la especie.

Así pues, la emergencia moderna de la sociedad equivale al auge de la administración doméstica, a la visibilización pública de sus actividades y problemas. Pero, ante todo, lo social indica un estado de confusión: la indistinción entre el vínculo doméstico y el vínculo político. Las relaciones humanas propiamente políticas, caracterizadas por la acción y el discurso, pierden su especificidad una vez son reemplazadas por la gestión de lo económico. La administración doméstica colectiva, preocupada por la distribución y

asignación de recursos que requiere el vivir-juntos, absorbe el actuar en común que está en el centro de la esfera política. Este actuar, relacionado estrechamente con la libertad, la igualdad y la no-dominación, es sustituido por las preocupaciones de la subsistencia y la necesidad vital pero, además, por los métodos de violencia, desigualdad y sujeción que acompañan los intentos por resolver los asuntos relativos a la supervivencia. Así, la política es sólo pensada como una función de la sociedad y, por tanto, es reducida a la dimensión económica. La confusión moderna entre las dos esferas, antes separadas, hace que sea imposible distinguir el vínculo como mero vivir del vínculo humano propiamente político.

De este modo, el auge de lo social implica que las características de la vida doméstica son importadas a la esfera pública. En esta esfera, la igualdad entre pares es reemplazada por la igualdad de la uniformidad: “la sociedad siempre exige que sus miembros actúen como si lo fueran de una enorme familia con una sola opinión e interés” (CH, 50 [39]). Aquí lo social es sinónimo tanto de unanimidad como de conformismo. La opinión única y el reino de la medianía de lo social desembocan, para Arendt, en el gobierno de la burocracia. Esta forma de gobierno social iguala a los seres humanos, los hace intercambiables entre sí y, por ende, desplaza la distinción y la diferencia al ámbito de la intimidad del individuo. Es esta igualación, entendida como uniformidad, la que reemplaza la acción por el comportamiento: “la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta [*behavior*], mediante la imposición de innumerables y variadas normas [*rules*], todas las cuales tienden a “normalizar” a sus miembros, a hacerlos comportarse [*to make them behave*], a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente” (CH, 51 [40]). La conducta normalizante bloquea la iniciativa que caracteriza a la acción política: el ser humano no actúa, se conduce según reglas preestablecidas que impiden la emergencia de la novedad y la manifestación de lo imprevisible. La unanimidad no permite, entonces, el nacimiento del *quién*, la revelación de los agentes, y de esta forma la pluralidad humana es sustituida por el interés único de una gran familia que busca resolver sus problemas vitales.

Por lo tanto, la igualdad moderna, fundada en el conformismo, desplaza el espíritu agonal que era parte constitutiva de la isonomía griega. La homogeneidad anula la división y, por tanto, imposibilita la competencia y lucha política por la distinción. La singularidad de cada ciudadano no se devela en la esfera pública, porque esta última ha sido reemplazada por la

gestión y la administración de la vida. Para Arendt, esta preocupación exclusiva por el mero vivir y el carácter monolítico de la sociedad moderna van de la mano. De hecho la homogeneidad de la igualdad conformista, donde reina el Uno y no la división, está enraizada en la unicidad de la especie humana. La sociedad de masas es así el gobierno supremo del animal social, del ser humano en tanto miembro de la especie que se preocupa principalmente por “la organización pública del propio proceso de vida” (CH, 56 [46]).

Así pues, la relación entre lo social y lo político en el pensamiento de Arendt se mueve en un doble registro. De un lado, la autora llama la atención sobre una distinción analítica entre estos dos tipos de vínculo humano para evidenciar las características específicas de cada uno y evitar una confusión que puede acabar imposibilitando la manifestación de la acción política. De otro lado, presenta lo social como un fenómeno histórico, que tiene lugar en la modernidad, y que desdibuja las fronteras entre lo social y lo político, ocasionando que el actuar juntos de los seres humanos sea reemplazado por la mutua dependencia orientada exclusivamente hacia la supervivencia. En ninguno de los dos casos, Arendt niega que lo social y lo político se impliquen entre sí y, por tanto, no afirma que la política pueda existir de manera separada del vínculo social. Pero sí insiste en que la acción política no puede ser confundida con la administración o gestión de lo social y que, por esta razón, es necesario hacer una distinción entre estas dos formas de relación humana.

Marx y el triunfo del *animal laborans*

El fenómeno histórico de la absorción de la política en lo social tiene lugar, en gran medida, a causa de la admisión moderna de la labor en la esfera pública. Como ya ha sido mencionado, Arendt distingue esta actividad, ligada a la satisfacción de las necesidades vitales, del trabajo, que da origen a un “artificial mundo de cosas”. Así, a diferencia de esta última actividad, cuya condición humana es la mundaneidad, la labor, asociada al proceso biológico del cuerpo humano, tiene la vida misma como condición. La vida no sólo trae consigo la esclavitud a la necesidad, sino también la marca de la futilidad. El esfuerzo de la labor no deja nada tras de sí, produce cosas tangibles de escasa durabilidad que son consumidas casi inmediatamente después de ser producidas. De este modo, los productos de la labor no tienen una cualidad mundana u objetiva, sino que son bienes de consumo que

buscan satisfacer los requerimientos del proceso de vida, esto es, satisfacer los medios de su propia producción, subsistencia y reproducción.

Dado que la labor está condicionada por las urgencias de la vida, dicha actividad no es específicamente humana, sino un esfuerzo que se comparte con todos los seres vivos. Por eso el agente de esta actividad es, para Arendt, el *animal laborans*⁸⁸. Sin embargo, según ella, la Edad moderna en general, y Karl Marx en particular, paradójicamente consideran la labor, y no la razón, como la *differentia specifica* que distingue al ser humano del animal. Es la labor y no Dios quien crea al ser humano y, por lo tanto, “su humanidad es el resultado de su propia actividad” (EPF, 40 [21]). Por eso, lo sorprendente es que en la modernidad esta actividad, considerada la más cercana a la vida animal, se convierte en el esfuerzo humano más valorado. En otras palabras, la actividad más detestada en la antigüedad, por la ya mencionada relación con el ámbito de la necesidad, define ahora la humanidad del ser humano. De este modo, el *animal laborans* ocupa la posición que antes ocupaba el *animal rationale*.

Arendt considera que Marx fue el pensador que mejor comprendió este cambio moderno en la jerarquía de la *vita activa*. Lo que él entendió fue que la labor “se había convertido no únicamente en la fuente de toda riqueza, y en consecuencia en el origen de todos los valores sociales, sino que todos los hombres, independientemente del origen de clase, estaban destinados tarde o temprano a convertirse en laborantes...” (KMT, 19). Pero, para Arendt, Marx no sólo comprendió agudamente su tiempo, sino que exaltó positivamente su transformación principal, al punto de glorificar aquella actividad que se había instalado en el centro del desarrollo de la vida humana. Esta glorificación está relacionada con el auge de la productividad humana y, en particular, con el potencial excedente [*potential surplus*] inherente a la fuerza de la labor [*labor power*]. Esta fuerza natural no se extingue con la mera reproducción de un proceso de vida, sino que tiene la potencia de “producir” más vida. De ahí que la productividad no se mida según la creación de nuevos objetos para la construcción de un artificio humano, sino a partir de los medios para la reproducción de la especie. Así, esta productividad prácticamente se confunde con el consumo dentro del

⁸⁸ Incluso, dice Arendt, “la verdad es que está plenamente justificado el empleo de la palabra “animal” en [el] concepto de *animal laborans*, para diferenciarlo del muy discutible uso de la misma palabra en la expresión *animal rationale*” (CH, 100 [84]).

siempre repetitivo ciclo de la naturaleza. Dado que la labor no produce un mundo de objetos, sino productos que son rápidamente consumidos, su temporalidad está marcada por la repetición cíclica del proceso de vida que desgasta y desaparece lo durable con el fin de que después la materia muerta sirva de insumo para reinaugurar el proceso productivo. De este modo, para Arendt, la labor y el consumo no son más que dos etapas del mismo proceso.

Según Arendt, esta temporalidad de la labor se pone de manifiesto en lo que Marx llama, en *El capital*, “el metabolismo del hombre con la naturaleza”⁸⁹. En la transformación que la labor hace de los materiales proporcionados por la naturaleza, la pensadora alemana encuentra de nuevo el ciclo de la vida biológica: “este ciclo requiere que lo sustente el consumo, y la actividad que proporciona los medios de consumo es la labor. Cualquier cosa que ésta produce pasa casi de inmediato a alimentar el proceso de la vida, y este consumo, al regenerar este proceso, produce –o más bien reproduce- nueva ‘fuerza de la labor’ [*labor power*], exigida para el posterior sostenimiento del cuerpo” (CH, 112 [99])⁹⁰. Así pues, Arendt interpreta este metabolismo como una incorporación inmediata del producto de la labor en el interminable proceso de vida del cuerpo. Este proceso sigue su curso según el desarrollo automático de las mismas necesidades vitales y sin la influencia de los propósitos humanos. De este modo, en esta lectura naturalista, Marx comparte con las filosofías de la vida del siglo XIX – específicamente con las teorías de la evolución y del desarrollo– el descubrimiento moderno de la noción de “proceso”⁹¹.

Ahora bien, el resultado directo de comprender la labor como un proceso de metabolismo con la naturaleza es que, de un lado, los productos de esta actividad no permanecen lo suficiente en el mundo como para ser parte de él y, de otro, la labor misma no es creadora de mundo, ya que se concentra exclusivamente en la producción y reproducción de la vida.

⁸⁹ Marx afirma lo siguiente en *El capital*: “Como creador de valores de uso, como trabajo útil, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo [*Stoffwechsel*] que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana” (C, 53 [56]).

⁹⁰ Traducción modificada. (Faltan frases en la edición castellana).

⁹¹ Frente a la relación entre labor y proceso, Arendt menciona lo siguiente en las notas del curso que dedica a Marx en el otoño de 1966: “Marx is not particularly original. His labor concept relies heavily on Locke and Smith, and what goes beyond classical economy is actually the application of the notion of Process, or of seeing the economic process in historical terms and categories” (LC, 024294).

El destino de los productos de la labor es el consumo y no el uso, como sí es el caso de los objetos que produce el trabajo. Por lo tanto, los productos de la labor no tienen la durabilidad necesaria para conformar la estabilidad de un mundo de objetos capaz de resistir el carácter devorador del proceso de vida. Pero, además, dado que la labor se concentra sólo en la supervivencia del cuerpo, que al volver siempre sobre sí mismo huye del mundo, dicha actividad no logra trascender el eterno ciclo de funcionamiento corporal y la privación que lo acompaña. Por eso sostiene Arendt que la labor es “la única actividad que corresponde estrictamente a la experiencia de la no-mundanía [*worldlessness*] o, mejor dicho, a la pérdida del mundo” (CH, 124 [115]).

En esta descripción de la labor como experiencia no-mundana, Arendt encuentra una actitud equívoca en el pensamiento de Marx. De un lado, según la interpretación arendtiana, el pensador alemán es el teórico del *animal laborans* y, por tanto, el descubridor de la “fuerza de labor” como la forma específicamente humana de la fuerza de vida capaz de crear, como la naturaleza, un excedente y así aumentar la productividad de la vida misma. En este caso, lo que importa es la abundancia o escasez de los bienes que deben nutrir el proceso vital y, por tanto, Marx, preocupado exclusivamente por este proceso, no aborda “la cuestión de una existencia aparte de las cosas mundanas, cuyo carácter duradero sobrevive y soporta los devoradores procesos de la vida” (CH, 119 [108]). De otro lado, Marx consideraba, al igual que Locke y Smith, que la labor era “la suprema capacidad del hombre para constituir el mundo [*world-building capacity*]” (CH, 114 [101]). Para apoyar este punto, la pensadora alemana se remite a la reificación [*Vergegenständlichung*]⁹² marxiana que da cuenta de cómo esta actividad humana es capaz de erigir un mundo objetivo de cosas. La labor se realiza en su producto, en el objeto como su resultado. Pero, para Arendt, cuando Marx identifica la labor con una actividad creadora de mundo, olvida su propia definición del “metabolismo entre el ser humano y la naturaleza” e intenta dar a la labor calificativos que le pertenecen realmente al trabajo. Esta confusión entre labor y trabajo lo conduce, según Arendt, a las más profundas contradicciones, puesto aunque es la labor la que define la humanidad del ser humano, “la revolución, según Marx, no tiene la

⁹² Martin Jay señala que Arendt se equivocó al traducir *Vergegenständlichung* (objetificación) por reificación [*Verdinglichung*], lo cual muestra su incomprensión de la importante distinción que Marx hace entre estos dos términos. En la interpretación de Jay, Marx quería “superar la condición reificada de la objetificación bajo el capitalismo, no la objetificación *per se*” (Birulés 2000, 158).

misión de emancipar a las clases laborales, sino hacer que el hombre se emancipe de la labor; sólo cuando ésta quede abolida, el “reino de la libertad” podrá suplantar al “reino de la necesidad” (CH, 116 [104]).

En la “La tradición y la época moderna”, Arendt considera que esta contradicción en el pensamiento de Marx surge, particularmente, cuando el autor define su ideal de la sociedad futura. En la búsqueda del mejor régimen, termina reproduciendo las condiciones sociales y políticas de la *polis* ateniense: “los ciudadanos atenienses sólo lo eran en la medida en que disponían de tiempo de ocio, en que estaban liberados de la labor, tal como Marx lo predice para el futuro” (EPF, 35 [19])⁹³. Así, la confusión entre labor y trabajo, ligada a su visión utópica de la mejor forma de sociedad, atrapa al pensador alemán en una paradoja irresoluble. Marx define a los seres humanos partiendo de la labor, pero cuando piensa en la sociedad postrevolucionaria, argumenta a favor de una situación donde esta actividad, y la necesidad que la acompaña, deben ser eliminadas⁹⁴.

A través de esta paradoja, Arendt quiere mostrar que en el pensamiento mismo de Marx se ponen de manifiesto las perplejidades que acompañan a la glorificación de la labor en la época moderna. Marx ciertamente invirtió la jerarquía entre contemplación y *vita activa*, pero lo hizo elevando la labor al más alto rango de la praxis humana; lo cual significa, en términos de la tradición, “que no es la libertad sino la necesidad lo que hace humano al hombre” (KMT, 33). Así, el triunfo de la labor es el triunfo de la necesidad y, por lo tanto, en el lenguaje de Arendt, la victoria de la vida sobre el mundo. La pertenencia al mundo es desvalorizada en la medida en que el trabajo se confunde con la labor y los objetos durables con los bienes consumibles. En el caso de la labor “el hombre no está junto con el mundo ni con los demás, sino sólo con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo” (CH, 235 [212]). Esto no quiere decir que el *animal laborans* no viva con otros, sino que dado que el único vínculo social entre seres humanos se da según la supervivencia de la especie, la institución del mundo como condición de la pluralidad humana desaparece. Así, en la sumisión al proceso de vida, la relación entre los laborantes está marcada por la unidad social, por la multiplicación y fusión de especímenes iguales entre sí, y no por la

⁹³ Traducción modificada: en español dice “trabajo” donde debería decir “labor”.

⁹⁴ Arendt encuentra muy poco sustento textual en la obra de Marx para apoyar esta tesis. En *La condición humana* cita solamente apartes de *La ideología alemana* y del volumen III de *El capital*.

distinción de personas únicas. El ritmo de la labor es aquel de la mismidad, de la unidad antipolítica que elimina la posibilidad de la singularidad y la diferencia.

De este modo, para Arendt, la filosofía marxiana comprende la verdad de la sociedad moderna: la emancipación de la labor entendida como el ingreso del *animal laborans* a la esfera pública. Pero no advierte suficientemente la amenaza que la productividad de la vida genera en la pertenencia al mundo y en el actuar en común. En la sociedad de laborantes, el ámbito público no es más que el conjunto de “actividades privadas abiertamente manifestadas [*displayed in the open*]” (CH, 140 [134]). Así, lo público —el mundo común entendido como el artificio humano estable donde se desarrollan los asuntos y las relaciones humanas— pierde su verdadero sentido al someterse a la ley de la necesidad vital donde desaparecen los vínculos humanos mediados por los productos del trabajo y se anula el espacio de publicidad y comunicación entre las personas. El ámbito público es contaminado por el interés en el consumo y la búsqueda de la abundancia que finalmente conducen a la alienación del mundo. De esta manera, el ser humano laborante escapa de lo común para encerrarse en el ámbito incommunicable del cuerpo.

Ahora bien, en esta experiencia de encierro e invisibilidad no hay lugar para la revelación del *quién* como manifestación de una singularidad única e irrepetible. Como se mencionaba anteriormente, en la labor prima la multiplicidad de lo idéntico y no la pluralidad de los distintos. El yo laborante se concentra en la experiencia de su privacidad y, por tanto, no es un *quién* que se muestre en la visibilidad de sus acciones y palabras. Fuera del mundo no hay un espacio propicio para esta manifestación. De ahí que se oculte la singularidad humana en una experiencia “donde el ritmo biológico de la labor une al grupo de laborantes hasta el punto de que cada uno puede sentir que ya no es un individuo, sino realmente uno con todos los otros” (C, 236 [214]). Esta unidad, entendida como una identidad entre los laborantes, hace que todo ser humano sea sustituible por cualquier otro. Así, en una sociedad basada en la labor y el consumo, prima una sociabilidad concebida como contigüidad [*togetherness*] que confunde la igualdad con la mismidad [*sameness*] y la distinción con lo idéntico. En otras palabras, la primacía de la experiencia antipolítica de la vida, que caracteriza a este tipo de sociedad, acaba no sólo con el mundo “objetivo” en el cual se desarrolla la vida humana, sino por extensión con el “entre” [*in-between*] subjetivo

e intangible que constituye la red de relaciones humanas donde se manifiesta la singularidad de los agentes.

De este modo, Marx a través de su ideal, en principio utópico, de una “humanidad socializada”, no hace más que presentar un diagnóstico preciso del triunfo de la labor en la Edad Moderna y, por tanto, de la absorción de la política en lo social o, en otras palabras, de la anulación de la acción política a causa de la instauración de una sociedad de laborantes. En objetivo principal de la actividad humana en esta “humanidad socializada” es la manutención del proceso de vida, lo que quiere decir que la distinción entre la labor y el trabajo desaparece y la necesidad vital reemplaza la construcción del mundo y la red de relaciones humanas que son condición de la pluralidad humana. Así, en la lectura arendtiana de Marx, este último no es un pensador del mundo, del *entre* de las relaciones humanas o de la acción, sino, sobre todo, de la glorificación de la vida, de la abundancia creada por la labor y de la socialización antipolítica.

La cuestión social: la vida sobre la política

Esta interpretación que Arendt hace del pensamiento marxiano y su consecuente lectura de la modernidad, es desarrollada desde la perspectiva de la cuestión social, en su libro *Sobre la revolución*. Para la autora, la cuestión social es fundamentalmente la existencia de la pobreza y los intentos por resolverla. Pero, la pobreza es más que carencia, ella es “abyecta debido a que coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de sus cuerpos, esto es, bajo el dictado absoluto de la necesidad” (SR, 79 [60]). La hipótesis de Arendt sobre el fracaso de la Revolución francesa tiene que ver precisamente con la aparición de los pobres, y por tanto con la manifestación de la urgencia del proceso vital, en la escena política: “fue la necesidad, las necesidades perentorias del pueblo, la que desencadenó el terror y la que llevó a su tumba a la Revolución” (SR, 80 [60]). Al igual que en *La condición humana*, Arendt quiere explorar las consecuencias del triunfo de la vida sobre la política, pero, en este caso, no se centra en la labor, sino en la manera como la cuestión de la pobreza –un

asunto que, para ella, podía ser solucionado por manos humanas⁹⁵– reemplazó la fundación de la libertad.

Así, en el caso específico de la Revolución francesa, el argumento de Arendt es el siguiente: la irrupción de los pobres en la política convirtió el espacio público en un espacio “social” que pasó a preocuparse por cuestiones que no podían solucionarse por medios políticos, sino exclusivamente a través de decisiones administrativas. Lo central no era la libertad política, sino encontrar una salida a la pobreza y, por ende, una solución al problema de la escasez y la distribución de medios de vida. Esta preocupación alimentó la compasión, es decir, “la capacidad de padecer [*suffering*] con los demás” (SR, 108 [81]) y dicha pasión, que según Arendt, fue introducida en la teoría política por Rousseau y convertida en hecho político por Robespierre, era irrelevante políticamente porque suprimía la distancia, el *in-between*, entre los seres humanos. Fue precisamente la compasión, combinada con el sentimiento de lástima [*pity*] –la alternativa a la solidaridad– lo que contribuyó al desenlace final de violencia y terror de la Revolución francesa:

La Revolución francesa se apartó, casi desde su origen, del rumbo de la fundación a causa de la proximidad del padecimiento [*immediacy of suffering*]; estuvo determinada por las exigencias de la liberación de la necesidad, no de la tiranía, y fue impulsada por la inmensidad sin límites de la miseria del pueblo y de la lástima [*pity*] que inspiraba esta miseria. La anarquía que representaba el principio “todo está permitido” en este caso todavía procedía de los sentimientos del corazón, cuya inmensidad contribuyó a la liberación de una corriente de violencia sin límites” (SR, 122 [92])⁹⁶.

Arendt insiste, entonces, en que la miseria, causada por la necesidad, trae consigo el sufrimiento, y este último reemplaza la razón por la compasión y la lástima, que se convierten en las fuerzas motoras de la revolución. En este contexto de pasiones y sentimientos exacerbados, el pueblo se identifica con el infortunio –*le peuple toujours malheureux* de Sièyes– y el poder de los que representan al pueblo brota de su capacidad “para padecer [*suffer*] con ‘la vasta clase de los pobres’” (SR, 100 [75]). Este pueblo, que reconoce la compasión como la más alta virtud política, encuentra, según Arendt, su

⁹⁵ Para Arendt, es sólo en la Edad moderna que el ser humano comienza a dudar que la pobreza sea inherente a la condición humana. Pero esta duda sobre el carácter inevitable y eterno de la pobreza es, sin embargo, pre-revolucionaria. Véase SR, 27-28 [23-24]).

⁹⁶ Traducción ligeramente modificada.

expresión más legítima en la *voluntad general* de Rousseau: la multitud se unifica como voluntad y como un cuerpo único e indivisible. La necesidad vital retorna en este caso bajo la metáfora de *un* organismo que reduce la pluralidad fáctica de sus miembros a la irresistible unanimidad de una voluntad general. Aquí los intereses particulares desaparecen en la generalidad común, y el altruismo [*selflessness*] debe sustituir al egoísmo [*selfishness*]. De esta forma, la liberación de la pobreza se alza como una sola voz motivada desde la compasión ilimitada y el sufrimiento se convierte en rabia.

Pero la rabia sólo apareció, según Arendt, cuando la Revolución se concibió como la manera de desenmascarar la hipocresía de la sociedad francesa y exponer por fin la cara honesta del pueblo. Por eso, “fue la guerra contra la hipocresía la que transformó la dictadura de Robespierre en el Reinado del Terror y el rasgo más característico de ese período fue la depuración a la que se sometieron los gobernantes [*the self-purging of the rulers*]” (SR, 132 [99]). Esta cruzada contra la hipocresía terminó por arrebatarle la máscara de la *persona* al ciudadano, despojándolo de su personalidad legal y dejándolo únicamente bajo la protección de derechos provenientes de la vida y de la naturaleza, es decir, de los derechos del hombre. Así fue sellado finalmente el ocaso de la libertad política y, por ende, el de la Revolución.

Esta reducción de la política a la naturaleza, determinada por la invasión de la vida y sus preocupaciones en la esfera pública, evidencia que “sin darse cuenta, los hombres de la Revolución francesa se propusieron emancipar al pueblo no *qua* ciudadanos futuros sino *qua malheureux*” (SR, 147 [111]). Así, la institución de un espacio de libertad durable fracasa porque el valor biológico de la vida, representado en la satisfacción de las necesidades, somete a la capacidad humana de comenzar y a su relación con la participación pública, en pocas palabras, somete a la experiencia misma de la libertad. Y, lo que más inquieta a Arendt, es que este sometimiento, expresado en la rebelión de los pobres contra los ricos, se hace con una fuerza rabiosa que “puede muy bien parecer irresistible debido a que vive y se nutre de la necesidad de la misma vida biológica” (SR, 148 [112]). La urgencia de esta necesidad de liberación prima sobre la construcción de la libertad y su carácter irresistible tiene que ver con la fuerza de un proceso natural que desencadena la rabia inherente al sufrimiento. Los acontecimientos históricos avanzan irresistiblemente

hacia el terror, se pasa del infortunio a la rabia con la misma inexorabilidad natural con que el cuerpo intenta resolver sus necesidades vitales.

La Revolución francesa es, entonces, para Arendt, el paradigma del fracaso al que se enfrenta toda revolución que busque resolver la cuestión social por medios políticos. Para ella, una revolución que estalle en una situación de pobreza de las masas, intentando liberar al ser humano de las exigencias de la necesidad, se ve arrasada por el terror que generan “las fuerzas devastadoras de la desgracia [*misfortune*] y la miseria” (SR, 148 [112]). La revolución social es la invasión del campo de la política por parte de la necesidad o, en el lenguaje de *La condición humana*, el triunfo de la homogeneidad del proceso vital sobre la pluralidad humana.

Ahora bien, fue precisamente Karl Marx, considerado por Arendt como “el teórico más importante de todas las revoluciones” (SR, 81 [61]), quien mejor entendió que la cuestión social podía ser transformada en una fuerza política. Según ella, el joven Marx advirtió que la Revolución francesa no había logrado instaurar la libertad precisamente porque había sido incapaz de resolver la cuestión social y de esto inmediatamente dedujo que la pobreza y la libertad eran incompatibles. Esto lo llevó a interpretar la sublevación de los pobres como un levantamiento de orden político, como una lucha que buscaba simultáneamente la “conquista del pan” y la institución de la libertad. El concepto clave en este caso era la “explotación”, puesto que, según su argumento, la pobreza no es inherente a la condición humana, sino que es causada por la explotación que una clase –que posee el poder político y los instrumentos de la violencia– realiza sobre otra. Para Arendt, el valor científico de esta reflexión fue mucho menor comparado con su contenido revolucionario. Mientras que una investigación histórica rigurosa podía refutar la hipótesis marxiana, su contenido revolucionario abrió la posibilidad de pensar la emancipación económica como un asunto político: si la explotación económica dependía del poder político, la liberación de la pobreza podría ser lograda a través de la destrucción de este poder por medio de la organización política y el uso de medios revolucionarios. Con esto Marx, realiza un giro moderno frente a la concepción antigua de la cuestión social. La pobreza no es un fenómeno natural, no es principalmente el resultado de la escasez, sino la consecuencia de la violencia y la violación del ser humano sobre el ser humano. Así, para que la condición

de la miseria pudiera ocasionar revoluciones “era necesario traducir las condiciones económicas a factores políticos y explicarlas en términos políticos” (SR, 83 [63]).

Sin embargo, para Arendt, esta no es la última postura de Marx y, sobre todo, no es aquella que finalmente ejerce la influencia más significativa en la historia de las revoluciones. Según la pensadora, aunque en sus trabajos de juventud Marx interpretó la pobreza a partir de la política, desde *El manifiesto comunista* reinterpreto la cuestión social en términos casi exclusivamente económicos. En esta reinterpretación, equiparó la necesidad con las urgencias del proceso de vida y, de este modo, “finalmente fortaleció, más que cualquier otro, la doctrina moderna más perniciosa de todas desde el punto de vista político, esto es, que la vida es el bien más elevado y que el proceso vital de la sociedad es el mismo centro del esfuerzo humano” (SR, 84 [64])⁹⁷. Aquí Arendt vuelve a su lectura naturalista –se podría decir también, vitalista– de Marx para mostrar que, tal como se resaltaba en *La condición humana*, dicho pensador es el mayor exponente teórico de la absorción moderna de la política en lo social. De ahí que el impulso de juventud de fundar la libertad en la emancipación política de la explotación, se convierta, según ella, en las obras marxianas de madurez, en el intento de liberar el proceso vital de la sociedad de la escasez. Así, la abundancia, y no la libertad, es ahora la meta de la revolución.

Ahora bien, Arendt explica esta postura equívoca en el pensamiento marxiano desde un punto de vista teórico. El Marx maduro de la abundancia abandona sus reflexiones de juventud sobre la libertad a causa de la herencia hegeliana sobre la reversibilidad de las categorías: si la economía y la cuestión social podían ser interpretadas desde la política, teóricamente también era posible interpretar la política desde la economía. Asimismo, si la necesidad había sido explicada por la violencia, ahora la violencia podía ser considerada a partir de la necesidad. Según Arendt, en su madurez, Marx sucumbe ante sus aspiraciones científicas y la necesidad se torna, entonces, en la categoría más importante de su andamiaje teórico.

Con esta lectura de Marx, Arendt vuelve a la interpretación que hace de éste en *La condición humana*. Aunque de nuevo reconoce cierta ambigüedad en el pensamiento

⁹⁷ Traducción modificada.

marxiano, la pensadora termina concluyendo que Marx, en la medida en que sacrifica la libertad humana por la liberación de las penurias de la vida, anula la acción política. Esto implica que la libertad pública, el debate, la isonomía, la pluralidad son reemplazadas por la llamada “administración de las cosas”, que es principalmente la gestión económica de la supervivencia. La invasión de la esfera pública por parte de la labor va acompañada de esta reducción de los problemas humanos a la cuestión social y, por ende, a la superación de la necesidad vital a través de decisiones administrativas que, en el caso de Marx, están atadas a la socialización en sentido comunista.

Como es notorio, Arendt adopta una lectura economicista de Marx, mediada por una interpretación excesivamente naturalista de la economía. En primer lugar, considera que cualquier fenómeno político es, para Marx, el simple reflejo de las tendencias de la sociedad. Pero, en segundo lugar, sostiene que él aborda estas tendencias a partir de la necesidad vital a la que la humanidad se enfrenta como especie. Por eso, el triunfo de la vida sobre la política es la victoria de una concepción de lo común como Uno y no como pluralidad. Así, la unicidad de la especie es el supuesto de fondo de la reducción del ser humano a *animal laborans* y es esta comprensión del vínculo humano la que Arendt ve realizada en el pensamiento marxiano. En sus palabras:

El espíritu hegeliano del mundo reaparece en el hombre como ser de la especie en Marx. En ambos casos queda excluida la pluralidad humana. No hay una multiplicidad de hombres cuya actividad conjunta y cuya lucha entre ellos aparezca finalmente en la historia. Lo que hay es un sustantivo gigantesco, y este sustantivo está en singular y a él se la adscribe todo (OHA, 158-159).

Arendt entiende este “ser de la especie” como la realización del hombre universal en la figura del *animal laborans*⁹⁸. Este es el “sustantivo” que iguala a todos los seres humanos a través del sometimiento a la necesidad. Así pues, es la vida, como valor supremo, la que aúna los miembros de la especie y los hace indistinguibles entre sí. En la universalidad del *animal laborans* aparece, en todo caso, una forma de comunidad, pero no como relación de personas únicas, sino como la multiplicación de idénticos que son lo que son en tanto organismos vivos y nada más. Así, cuando Arendt sostiene que para Marx, como para los

⁹⁸ Véase Forti 2001, 239-240.

economistas políticos de la Edad moderna, “la política no es más que una función de la sociedad” y que “acción, discurso y pensamiento son fundamentalmente superestructuras relativas al interés social” (CH, 45 [33]), ella considera este interés como una necesidad vital homogeneizante, que iguala a todos los seres humanos a partir de la supervivencia. De esta forma, el interés social es, para Arendt, una fuerza natural que gobierna a la sociedad como un todo y cuyos sujetos no son los seres humanos en plural, sino las clases o la humanidad. En otras palabras, Arendt lee a Marx pensando en un esquema de estructura-superestructura, donde la política queda subordinada a lo social hasta confundirse con este último ámbito. Pero, además, hace un uso restringido de lo que Marx entiende por lo social. En vez de hablar de la producción y del proceso vital en términos de condiciones materiales y relaciones prácticas entre los seres humanos —como lo veremos en el siguiente capítulo—, Arendt hace un énfasis en la producción de la vida en su sentido más elemental, esto es, en su aspecto fundamentalmente natural y biológico.

¿La dimensión política de lo social? El caso del movimiento obrero

Como lo he intentado mostrar hasta el momento, tanto en *La condición humana* como en *Sobre la revolución*, Arendt quiere poner de manifiesto los peligros inherentes a una confusión entre dos tipos distintos de relación entre los seres humanos: cuando el vínculo social invade la esfera pública y reemplaza el vínculo político, la pluralidad humana es reducida a la unicidad y la acción pierde su razón de ser al convertirse en gestión de la necesidad. Esta confusión está marcada en el fondo por la irrupción de la vida en el ámbito del ser-en-el-mundo y de la acción en concierto. La vida es incompatible con la mundaneidad y con la pluralidad. Por eso, donde triunfa el proceso vital, el vínculo propiamente político desaparece.

Esta distinción, en términos analíticos, permite trazar las fronteras de dos modos diferentes de concebir el ser en común y, de esta manera, resaltar sus diferencias. Sin embargo, la manera como Arendt presenta dicha división en su lectura de la modernidad, trae consigo dificultades considerables. La primera de ellas tiene que ver con su concepción reducida de lo social y de las dimensiones humanas asociadas a esta esfera. Para la pensadora, lo social es, en principio, una suerte de “animalización” del ser humano. Como se mencionaba anteriormente, cuando se habla de la satisfacción de las necesidades no se va más allá de las

funciones más básicas de la supervivencia y, por tanto, la vida es comprendida únicamente en su sentido biológico, como proceso repetitivo de reproducción de la especie. Pero, el problema no es sólo esta concepción de lo social en su sentido más rudimentario, sino la manera como el ser humano debe ocuparse del sistema de necesidades, y las relaciones que esto genera. Como se mencionaba unas páginas atrás, para Arendt, la emergencia de lo social difumina la frontera entre lo privado y lo público y, por tanto, la comunidad política es vista a través de la imagen de una gran familia. En otras palabras, los asuntos políticos pasan a ser tratados exclusivamente desde la perspectiva del hogar y, en particular, desde el modelo de la administración doméstica.

Según Arendt, las cosas que son susceptibles de ser administradas son aquellas que pueden ser resueltas con certeza y que, por ende, “no son objeto de debate público” (OHA, 152). Así, la administración sustituye, en principio, la reunión y el diálogo plural. Las cosas sociales no necesitan de la discusión amplia, donde se tienen en cuenta diferentes puntos de vista, porque no hacen parte del interés público común. Son cuestiones que pertenecen principalmente a la racionalidad económica, a la gestión y distribución de recursos y requieren cierto conocimiento técnico. En ellas priman, entonces, los métodos claros de decisión y, por tanto, no hay lugar para la opinión variable, el juicio o la persuasión. Esto quiere decir que los asuntos dignos de ser administrados, aquellos que tienen que ver directamente con temas económicos, quedan excluidos del ámbito público y no son objeto ni de la acción ni de la discusión política. De nuevo Arendt hace una separación tajante entre la manera como deben ser abordados los asuntos políticos y sociales. La administración debe abordar solamente lo social, porque cuando se ocupa de lo político reduce la acción a mero comportamiento. Pero, del mismo modo, las cuestiones que deben ser administradas no pueden ser resueltas con medios políticos. Como lo muestra la Revolución francesa, según la lectura que de ella hace Arendt, esta última opción conduce al terror y al fracaso seguro del impulso revolucionario.

Lo social es entonces, por principio, apolítico, pero cuando invade el ámbito de lo público es incluso antipolítico. Esto supone que ningún problema relacionado con el proceso vital puede ser un hecho político y que, además, la publicidad de este proceso se constituye en una amenaza para la existencia un espacio de aparición donde puede desarrollarse la acción

y puedan revelarse una pluralidad de agentes. Para Arendt, las demandas relacionadas con la labor y la apropiación de su producto, el mantenimiento de la vida y la distribución de recursos no pueden producir ninguna relación propiamente política, puesto que no sólo son incapaces de instituir dicho vínculo, sino que además pueden hacerlo imposible. Así, no hay acción política cuando los problemas atañen fundamentalmente a los asuntos sociales o económicos.

Esta es otra de las grandes dificultades que acompañan la distinción arendtiana entre lo político y lo social. Al querer separar analíticamente un ámbito del otro, Arendt termina negando la dimensión política de las reivindicaciones sociales. La emancipación social no es más que liberación de la necesidad, que en el caso del pensamiento marxiano equivale a la “humanidad socializada” y reducción del ser humano al ser de la especie. Por eso, sólo puede encontrarse una solución a la pobreza por vía de la administración. Esto es precisamente lo que Arendt admira del Lenin que resume la esencia y meta de la Revolución de Octubre con la frase: “Electrificación más soviets”. La autora encuentra en esta última frase una separación a-marxista entre economía y política, justamente porque no se busca resolver la cuestión de la pobreza por medio de la socialización o del socialismo, sino a través de instrumentos técnicos, de la tecnología que, “a diferencia de la socialización es neutral desde el punto de vista político; no prescribe ni excluye una forma determinada de gobierno” (SR, 87 [65]). Según Arendt, aquí Lenin se desprende de su herencia marxiana para pensar la división entre lo político y lo social. Los asuntos referentes a las necesidades se deben resolver con la electrificación, mientras que las cuestiones políticas se tratan en los soviets, en una nueva forma de gobierno donde, según ella, sí puede brotar la libertad y no la mera liberación.

Arendt también enfatiza esta importancia de la división entre las exigencias políticas y económicas en su análisis del movimiento obrero, pero en este caso introduce un matiz muy sugerente. En *La condición humana*, después de recordar la incapacidad del *animal laborans* para distinguirse y, por ende, para actuar, resalta el “extraordinario papel productivo que los movimientos laborales han desempeñado en la política moderna” (CH, 237 [215]). La pensadora sostiene que la distinción entre los sindicatos, que se ocupan de los asuntos meramente económicos, y las organizaciones políticas no es una cuestión

relacionada fundamentalmente con las demandas sociales del movimiento obrero, sino con la propuesta de una nueva forma de gobierno. Desde una perspectiva histórica, la línea entre lo social y lo político se desdibujó cuando los sindicatos defendieron los intereses de la clase laborante a través del poder político en el sistema de partidos. De hecho, para Arendt, esta forma de concepción de lo social y lo político fue la responsable de la incorporación del movimiento obrero a la sociedad moderna. Sin embargo, otra fue la situación cuando los obreros, en momentos excepcionales del proceso revolucionario, pusieron de manifiesto sus ideas sobre una nueva forma de democracia bajo las condiciones modernas. Aquí la autora encuentra una dimensión política del movimiento obrero que se distingue de los programas partidarios y las reformas económicas de los sindicatos. Arendt se refiere sobre todo al sistema de consejos populares que, para ella, expresó las aspiraciones políticas del pueblo.

Así pues, para señalar la productividad política del movimiento laboral, Arendt no se concentra aquí, como sí lo hace en el resto de *La condición humana*, en la glorificación de la labor como resultado de la emancipación de los laborantes, sino en uno de sus más importantes “efectos secundarios”: el hecho de que “un nuevo sector de la población quedó de pronto más o menos admitido en la esfera pública, es decir, *apareció* en público, sin que al mismo tiempo fuera admitido en la sociedad” (CH, 239 [218]). En este caso el movimiento laboral no es absorbido en la uniformidad del ámbito social, sino que aparece y, por tanto, abre un espacio para la revelación y la distinción. Arendt de hecho insiste en que, en su etapa temprana, dicho movimiento emergió contra la sociedad y no sólo defendió sus intereses económicos, sino que libró una “batalla política completa” (CH, 239 [219]). En esta perspectiva el movimiento laboral no es principalmente abordado desde la actividad de la labor ni desde la liberación de la necesidad, sino a partir del intento de formar un nuevo espacio público caracterizado por las nuevas iniciativas y la pluralidad. Así, los laborantes se desidentifican frente a su papel en el ámbito social y se muestran como actores políticos: “cuando apareció el movimiento laboral en la escena pública era la única organización en la que los hombres actuaban y hablaban *qua* hombres, y no *qua* miembros de la sociedad” (CH, 239 [219]). Los laborantes se distinguen, entonces, tanto de la población como de la sociedad, pero, según Arendt, llegan a representar al pueblo como un todo (entendiendo por “pueblo” el cuerpo político). En su momento de auge, el movimiento

laboral logró hacerse indistinguible del pueblo y, por eso, sus demandas eran demandas políticas populares y no meramente sociales.

Arendt encuentra esta identificación entre el movimiento laboral y el pueblo en las comunas, los consejos, Räte y soviets que emergieron de manera imprevista en las diversas revoluciones de los siglos XIX y XX. Estos sistemas de consejos dejaron entrever la “formación asombrosa de una nueva estructura de poder que debía su existencia únicamente a los impulsos organizativos del pueblo mismo” (SR, 254 [257])⁹⁹. En los diferentes ejemplos de consejos que presenta Arendt, desde la Comuna de París hasta la Revolución húngara, los obreros construyeron formas espontáneas de autogobierno que buscaban convertirse en órganos de acción y de nuevo orden. La institución de estos espacios de libertad no era transitoria, puesto que “hicieron cuanto pudieron para constituirse como órganos permanentes de gobierno” (SR, 366 [264]). Arendt insiste bastante en este punto sobre la transformación del Estado y de la creación de una nueva forma de gobierno, porque considera que los consejos no buscaban una revolución permanente, sino la fundación de una forma-república estable donde fuera posible la participación de cada miembro del cuerpo político en los asuntos públicos. Esta participación se daba primero en niveles sectoriales, locales, grupales para después pasar a una coordinación e integración regional y finalmente nacional. Así, el principio federal, como alianza entre unidades separadas, surgía de las condiciones básicas de la acción política.

De esta forma, la confederación de los consejos pone de manifiesto un interés primordialmente político de la organización obrera y popular. En la distinción que hace entre los partidos revolucionarios y los consejos, Arendt muestra que los primeros compartían con todos los otros partidos la creencia en que “el objetivo del gobierno era el bienestar [*welfare*] del pueblo y que la esencia [*substance*] de la política no era la acción, sino la administración” (SR, 378 [273]). Así, mientras que los consejos buscaban constituirse primordialmente en órganos de acción, los partidos presuponían que las cuestiones políticas eran en última instancia problemas administrativos y que la labor de los representantes no era muy distinta de la de un gerente de negocios. Sin embargo, aunque

⁹⁹ Traducción ligeramente modificada.

Arendt insiste en la primacía de lo político en los consejos, también considera que el error fatal cometido por ellos fue que “no supieron distinguir claramente entre la participación en los asuntos públicos y la administración y gestión de las cosas en interés público” (SR, 379 [273]). Aquí la pensadora reconoce una cuestión que poco menciona en su análisis de los consejos: la autogestión de las fábricas por parte de las organizaciones obreras. Los consejos no sólo proponen una nueva forma de gobierno, sino que se ocupan del funcionamiento colectivo del propio sitio de trabajo. No obstante, de nuevo para Arendt estos últimos asuntos, sociales y económicos, tienen un papel marginal en su estructura. La preocupación económica es en este caso, para ella, una desviación que confunde la razón de ser de los consejos. En ellos los obreros actuaban como seres políticos que sabían cómo lidiar con personas en un ámbito de relaciones humanas y no como gerentes capaces de administrar cosas y personas en un espacio cuyo principio es la necesidad. En otras palabras, los consejos no eran, según Arendt, los espacios ideales para resolver problemas económicos, porque los mismos participantes, aquellos seleccionados según criterios políticos, eran consecuentemente malos gerentes y administradores.

En sus reflexiones sobre la Revolución húngara, Arendt expone esta misma posición sobre la distinción entre el modo y las cualidades necesarias para ocuparse de la política o de lo social. Pero, en este caso, no sólo hace explícito que, a diferencia de los Consejos Revolucionarios, los Consejos de Trabajadores se ocupaban de los asuntos económicos, sino que además afirma que la cuestión de si las fábricas pueden ser administradas bajo la dirección de los obreros debe quedar abierta. En el contexto de dicha revolución, la línea que separaba los dos tipos de consejos no era clara, pero tampoco lo es ahora la afirmación de que los temas económicos y sociales eran marginales dentro del sistema de consejos. De todos modos, Arendt insiste en que es “bastante dudoso que el principio político de la igualdad y autogobierno pueda aplicarse a la esfera económica de la vida” (KMT, 100). Aunque ambos consejos surgieron del seno del movimiento obrero, los Consejos de Trabajadores eran una reacción frente a los sindicatos existentes, mientras que los Consejos Revolucionarios eran una respuesta a la tiranía política. En los primeros el objetivo no era, entonces, la libertad, sino la labor y la manera de ganarse la vida, cuestión que, como ha sido mencionada repetidas veces, no funda, para la pensadora, nuevas formas democráticas de gobierno.

En este análisis del movimiento obrero que se ha venido considerando, Arendt no observa a la clase laborante desde su actividad vital y por tanto, desde su papel en la solución del problema de las necesidades, sino a partir de su iniciativa política. De esta forma, al establecer la distinción entre lo político y lo social, la pensadora no sostiene que los obreros, dedicados primordialmente a la manutención de la vida, sean incapaces de actuar. Su diferenciación entre estos dos ámbitos no es, en este caso, una distinción entre dos tipos de sujetos: aquellos que tiene la capacidad para actuar políticamente y aquellos otros que son incapaces y deben permanecer siendo lo que son. Lo que de hecho muestra su análisis del movimiento obrero es que, en la modernidad, los laborantes aparecieron en la esfera pública y se desidentificaron con respecto a su papel en la sociedad. Es decir que aquellos que supuestamente debían únicamente resolver el problema de las necesidades vitales, y por tanto permanecer al margen del juego político, aparecieron ante los otros, instituyeron un espacio común de visibilidad y nacieron como actores. En este caso, la distinción entre lo social y lo político en el pensamiento de Arendt no es un asunto de formas de vida o de *ethos* que asignan una única función a determinados sujetos. El movimiento obrero muestra que la clase laborante no se identifica en su acción con el *animal laborans*, sino que rompe con esta clasificación en el momento en que propone una nueva forma de ocuparse de los asuntos públicos.

Sin embargo, este importante matiz que Arendt introduce en su análisis del movimiento obrero no modifica realmente la distinción categórica entre lo social, como vínculo humano ligado a la vida y a la administración, y lo político, como acción cuya condición es la pluralidad humana. Aun cuando reconoce que los consejos obreros mostraron la capacidad de la clase laborante para instituir un espacio de aparición e incluso proponer una forma inédita de gobierno, la pensadora alemana se centra en la dimensión política de estos consejos como órganos de acción y no como órganos económicos. En otras palabras, para comprender cómo los laborantes pueden aparecer en el ámbito público en tanto agentes, hay que mantener precisamente la distinción entre lo social y lo político, puesto que esta división permite captar que una vez los obreros actúan, dejan de ocuparse de las necesidades vitales y de las cosas que requieren ser solamente administradas. Así, el papel altamente productivo del movimiento obrero en la política moderna tiene que ver, en última instancia, con el paso del cuerpo social al espacio político, esto es, con el camino “de la

condición obrera (determinada por la vida y definida por la labor) a la condición política (determinada por la pluralidad y definida por la acción)” (Tassin 1999, 233). Para que la clase obrera pueda actuar políticamente debe abandonar su puesto en el orden social, dejar su lugar en el todo orgánico asociado a la manutención de la vida.

Pero, de nuevo, esto confirma que las demandas económicas no tienen una dimensión política. La pobreza, la explotación del trabajo ajeno, la inequidad social no pueden ser resueltas a través de medios políticos, sino puramente administrativos. Pero, ¿acaso la acción política no está atravesada por estos problemas sociales? Por ejemplo, ¿los consejos obreros que buscaron instituir una nueva forma de gobierno no estaban también tratando de resolver un problema de injusticia social? ¿Acaso es necesario abandonar la condición obrera para que haya una apertura política? En otras palabras, ¿no hay una estrecha conexión entre los problemas relacionados con la labor y la institución de la libertad?

CAPÍTULO IV

LA POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE MARX

La inseparabilidad entre lo político y lo social, que atraviesa la obra de Marx, ha sido frecuentemente entendida como un desplazamiento, o incluso como una negación, de la cuestión política. Esta última no sólo se reduce a una función de lo social, es decir, a una forma ideológica derivada de la producción material, sino que, en última instancia, se confunde con la gestión económica de la sociedad. Como se veía en el anterior capítulo, para Arendt, esta confusión entre política y gestión es la desaparición de la acción en las urgencias de la necesidad vital. Así, tanto en el diagnóstico de su propia época sobre la irrupción moderna de la labor como en su visión utópica de la mejor forma de sociedad, Marx reemplaza el *entre* de las relaciones humanas por la “administración de las cosas”. En otras palabras, el mundo se confunde con la vida y la libertad con la necesidad; el sentido de la política se opaca en el justo momento en que es asimilado a las condiciones sociales de la acción.

Para Marx, sin embargo, sacar a la luz los condicionamientos sociales de la política no significa decretar su fin, sino enfrentarla a las armas de la crítica. No fijar sus límites o definir analíticamente sus fronteras, sino situarla en el ámbito de las relaciones interhumanas efectivas, en el campo de las prácticas sociales concretas. La crítica marxiana apunta hacia el cuestionamiento de toda política que sea concebida sólo desde principios abstractos que se presenten como eternos e incondicionados. Por esto su objetivo es diluir el carácter estático y definitivo de tal concepción de la política en la contingencia y el dinamismo de sus condiciones sociohistóricas. Marx se resiste a pensar los conceptos aislados, separados de su desarrollo concreto y de su permanente movimiento, y, por tal razón, no aborda la política a partir de distinciones categóricas, sino de relaciones y continuidades. En otras palabras, aquello que para Arendt es síntoma de una confusión, es para Marx señal de cómo el pensamiento crítico aborda lo real.

Ahora bien, aunque la crítica de Arendt a Marx haga violencia contra su pensamiento al tratar de establecer fronteras fijas donde el autor alemán sólo encuentra relaciones

dinámicas, su productividad no reside en esta violencia, sino en la pregunta de fondo que lleva a la autora a recurrir a las ya conocidas distinciones analíticas, esto es, la pregunta por la especificidad de la política. La crítica arendtiana destaca, así, un problema decisivo para el pensamiento de Marx: ¿cuál es la dimensión política de su proyecto revolucionario? Si bien Arendt muestra cierta reticencia, e incluso ceguera, frente a la dialéctica marxiana y, como veremos más adelante, esto la lleva a comprender equivocadamente la concepción marxiana del trabajo y lo social, lo cierto es que su crítica nos permite volver sobre Marx mismo para reactivar un sentido de la política que no se agota en el economicismo del marxismo más elemental. Para esto será necesario, en este capítulo, partir de la interpretación fenomenológica-existencial de Merleau-Ponty para explorar los alcances del concepto de *praxis* en el pensamiento marxiano. Basándome en esta interpretación y recurriendo a algunos de textos de juventud, quisiera mostrar que, para Marx, la acción humana, concebida como praxis histórico-social, inaugura un vínculo común donde se establece una continuidad entre la producción material de la vida y la configuración de un mundo compartido. Hacer explícito este vínculo me permitirá sostener, en segundo lugar, que la continuidad que Marx encuentra entre lo social y la política no significa la supresión de esta última, sino la transformación de su sentido en el marco de un proyecto emancipatorio.

Coexistencia y actividad social

El temprano interés de Merleau-Ponty por el marxismo coincidió con su viraje hacia la fenomenología¹⁰⁰. El pensamiento de Marx, al destacar la inmersión del ser humano en un mundo social e histórico, era compatible con una fenomenología existencialista no-individualista¹⁰¹. Como se mencionaba en la primera parte de esta tesis, esta fenomenología se aproxima a la condición humana a partir de la existencia, es decir que atiende al movimiento a través del cual el ser humano *es en el mundo* y no simplemente se presenta como una parte de él –como una cosa entre cosas– o como conciencia constituyente del mismo. Existir significa, en pocas palabras, estar en relación con la realidad sensible del

¹⁰⁰ Véase Jay 1984, 363-364.

¹⁰¹ Véase Jay 1984, 364.

cuerpo y con el entorno natural y social¹⁰². Por eso la conciencia subjetiva está siempre en situación, es en todo momento conciencia de algo.

En sus textos de posguerra, Merleau-Ponty traduce los términos marxianos al lenguaje de esta fenomenología existencialista. De ahí que la crítica, entendida como superación del pensamiento especulativo, reciba el nombre de filosofía existencial. Para el autor, la crítica es el instrumento del cual se vale Marx para instalar el conocimiento y el sujeto cognoscente en “la totalidad de la praxis humana” (SS, 205 [163]) y en el campo de la experiencia. Este tipo de reflexión resitúa el pensamiento abstracto en la facticidad de las relaciones humanas efectivas y, así, historiza sus pretensiones de invariabilidad y permanencia. Para Merleau-Ponty, la crítica marxiana confirma que “no se puede filosofar abandonando [*en quittant*] la situación humana” (EP, 23). De este modo, la filosofía existencial ve en la crítica una vía de acceso al problema de la coexistencia humana mediada por la acción en plural. Es desde esta preocupación que Merleau-Ponty hace su propia interpretación de la obra de Marx.

Así, para leer al pensador alemán como una suerte de fenomenólogo *avant la lettre*, Merleau-Ponty destaca la importancia del concepto de “relación” en el despliegue del pensamiento marxiano¹⁰³. Contra el positivismo y el economicismo, basados en la cosificación del ser humano y en la causalidad mecánica, se resalta la relación práctica que el ser humano establece con los otros –a modo de una intersubjetividad concreta– en el proceso de producción y configuración de su entorno. Por eso, Merleau-Ponty insiste en que el materialismo marxiano no transforma la dialéctica de la conciencia en una simple dialéctica de las cosas o de la materia. Su materialismo se ocupa de una “materia humana” que es inseparable del movimiento de la praxis socio-histórica¹⁰⁴. En el centro de la dialéctica están los seres humanos “en tanto que están comprometidos [*engagés*] por el

¹⁰² En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty afirma: “Si, reflexionando sobre la esencia de la subjetividad, la encuentro vinculada a la del cuerpo y a la del mundo, es que mi existencia como subjetividad no forma más que una sola cosa con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo y que, finalmente, el sujeto que yo soy, tomado concretamente, es inseparable de este cuerpo y de este mundo” (FP, 417).

¹⁰³ Myriam Revault d’Allones insiste en este punto en su comentario sobre la filosofía política de Merleau-Ponty. Véase Revault d’Allones 2001, 52.

¹⁰⁴ Esta interpretación del materialismo marxiano es muy cercana a la que unos años después defenderá Alfred Schmidt: “No lo abstracto de la materia sino lo concreto de la praxis social es el verdadero objeto de la teoría materialista” (Schmidt 1982, 36).

trabajo y la cultura en una empresa que transforma la naturaleza y las relaciones sociales” (EP, 53). De este modo, esta lectura fenomenológica pone la acción humana en el primer plano del pensamiento marxiano.

Como veíamos en la primera parte de esta tesis, Merleau-Ponty señala, siguiendo la argumentación de *La ideología alemana*, que el materialismo marxiano debe ser entendido como un “materialismo práctico”. No comprenderlo de esa manera, puede conducir a un sustancialismo de la materia que prescinda de la mediación de la acción y que, por ende, se convierta en explicación causal del comportamiento humano. Pero, la materia no existe separada de la intersubjetividad, “jamás es considerada aparte, sino que está inserta en el sistema de la coexistencia humana, fundando en ella una situación común de los individuos contemporáneos y sucesivos” (SS, 199 [157]). Merleau-Ponty advierte de este modo que, para Marx, no hay una materia en sí, externa al sentido de la práctica. De ahí que se interese, en particular, en la noción de “objeto humano”, que aparece en el tercer manuscrito de 1844:

Se comprende pues que haya sido Marx quien ha introducido la noción de *objeto humano* que la fenomenología ha retomado y desarrollado. Las filosofías clásicas han disociado esta noción: la calle, el campo, la casa eran para ellas complejos de colores en todo comparables a objetos de la naturaleza y sólo revestidos de una significación humana por un juicio secundario. Marx, hablando de objetos humanos, quiere decir que esta significación es adherente al objeto tal como se presenta a nuestra experiencia. Era empujar hasta sus consecuencias concretas la concepción hegeliana de un *espíritu-fenómeno* o de un *espíritu-objetivo* circulando por el mundo y no retirado en sí mismo (SS 201 [159])¹⁰⁵.

Como en otras ocasiones, Merleau-Ponty observa en las nociones marxianas una concreción –en el sentido de su experiencia mundana– de las concepciones hegelianas¹⁰⁶. Así, el paso de la dialéctica de la conciencia a la dialéctica de la praxis pone de manifiesto el entrelazamiento entre el “espíritu” de una sociedad y sus objetos culturales. En el tercer manuscrito, Marx afirma que el objeto se hace humano cuando es un objeto social, cuando

¹⁰⁵ Traducción modificada.

¹⁰⁶ En varios momentos de su interpretación de Marx, Merleau-Ponty habla de una concreción de las categorías hegelianas. Sin embargo, esto no significa para el filósofo francés que Marx simplemente reemplace el “espíritu” hegeliano por la sustancia material. Como lo intento sugerir en la presente tesis, Merleau-Ponty evita interpretar a Marx desde un principio metafísico de la realidad y, por tanto, centra su atención en el papel de la praxis humana en el desarrollo de su pensamiento.

es “creado por el hombre para el hombre” (M, 152 [314]). El objeto no es separable, entonces, de la coexistencia y de la relación actuante que los seres humanos establecen con él. Por eso, no se concibe como lo otro del sujeto, como aquello que sólo adquiere un sentido humano a través de los juicios secundarios. La significación humana del objeto no es, así, el producto de una conciencia constituyente. Por el contrario, lo que Merleau-Ponty reconoce bien en el pensamiento marxiano es que el ser humano configura un mundo a través de su actividad y en este sentido la materia tiene siempre una relación estrecha con su propio ser. Es por lo tanto a través de la praxis que el agente humaniza su entorno natural, lo hace familiar y se reconoce en él como su obra.

Esta copertenencia entre el ser humano y el mundo, mediada por la acción, es lo que Merleau-Ponty llama “productividad”: el ser humano es “relación con otro que sí mismo, y no cosa inerte” (SS, 199 [158])¹⁰⁷. Dicha productividad es constitutiva de la existencia, puesto que pone de manifiesto el movimiento del ser humano hacia las cosas. Pero también muestra el carácter creativo de la praxis, dado que “el hombre crea los medios de su vida, de su cultura, su historia y demuestra así una capacidad de iniciativa que constituye su originalidad absoluta” (HT, 188 [12]). Es decir que el ser humano hace posible su propia vida y la de los demás, por medio de su actividad productiva. De nuevo, al leer atentamente el tercer manuscrito, Merleau-Ponty señala que el materialismo práctico confirma que el individuo es un ser social. De hecho, en su artículo “Marxismo y filosofía”, el pensador francés considera que la teoría marxiana de la praxis es una teoría sobre la *existencia social* (véase SS, 202 [160]). La sociedad no es, entonces, una abstracción frente al individuo, sino una dimensión de su ser.

En la época de los *Manuscritos*, Marx deja claro que la praxis no es nunca acción aislada, realizada en solitario, pues “mi *propia* existencia es actividad social [*mein eignes Dasein ist gesellschaftliche Tätigkeit*]” (M, 150 [311]). Pero esto no quiere decir que el vínculo entre los seres humanos esté ya dado, sino que se establece precisamente a través del movimiento de la praxis, entendida como capacidad productiva: “Hemos visto cómo, dado el supuesto de la superación positiva de la propiedad privada, el hombre produce [*produziert*] al hombre, a sí mismo y al otro hombre; cómo el objeto, que es la realización inmediata de la

¹⁰⁷ Traducción modificada.

individualidad, es al mismo tiempo su propia existencia [*Dasein*] para el otro hombre, la existencia de éste y la existencia de éste para él” (M, 149 [310]). La coexistencia se manifiesta en la relación práctica que el ser humano establece con la naturaleza, con el material de su actividad. Su transformación, su objetivación en el trabajo, evidencia los lazos sociales entre los seres humanos¹⁰⁸. Pero, al mismo tiempo, el sujeto que produce y su material de trabajo son resultado de la sociedad. Por esto, dice Marx, “el carácter *social* es, pues, el carácter general de todo el movimiento; así como es la sociedad misma la que produce al *hombre* en cuanto *hombre*, así también es *producida* por él” (M, 149 [310]).

Esta concepción de la existencia humana como existencia social es, según Merleau-Ponty, una clara refutación de la filosofía de la conciencia, puesto que el ser humano deja de ser definido a partir de su distancia con las cosas y con su propio cuerpo y se considera en el marco de su existencia efectiva. En estos escritos de juventud, Marx define al ser humano como un ser sensible, situado natural y socialmente. En el caso particular de los *Manuscritos*, dicha definición pasa por la necesaria identificación entre naturalismo y humanismo que, para Merleau-Ponty, no es otra cosa que la construcción de la autonomía humana en el ámbito de su propia dependencia frente al entorno. Precisamente, en estos textos, Marx sostiene que es la actividad social la que permite resolver el conflicto entre el ser humano y la naturaleza y, por tanto, entre libertad y necesidad. Por eso afirma que la “*sociedad* es, pues, la plena unidad esencial [*Weseneinheit*] del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza” (M, 150 [311]). Así, para Merleau-Ponty, Marx insiste en estos escritos en que no hay una oposición tajante entre naturaleza y sociedad: el vínculo entre el ser humano y el mundo, que lo condiciona y limita, es al mismo tiempo el terreno de su apertura, iniciativa y liberación.

Ahora bien, este énfasis en la acción humana como inseparable de la existencia social, es uno de los argumentos más importantes de Merleau-Ponty contra las interpretaciones

¹⁰⁸ Por ejemplo, en “Trabajo asalariado y capital” (1849), Marx afirma lo siguiente: “En la producción, los hombres no actúan solamente sobre la naturaleza sino que actúan también los unos sobre los otros. No pueden producir sin asociarse de un cierto modo, para actuar en común y establecer un intercambio de actividades. Para producir los hombres contraen determinados vínculos y relaciones, y a través de estos vínculos y relaciones sociales, y sólo a través de ellos, es como se relacionan con la naturaleza y como se efectúa la producción” (<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/49-trab2.htm> consultado el 31 de agosto de 2013).

economicistas de Marx. Como se señalaba en la primera parte de esta tesis, para el filósofo francés, el “materialismo histórico” no debe ser entendido como la reducción de la historia a una causalidad económica, sino como la historización misma de la economía que evita su objetivación y que la resitúa en el ámbito de las relaciones humanas concretas. Esto quiere decir que la historia no descansa en última instancia en las relaciones económicas, sino en “la manera de existir y coexistir” (FP, 188 [858], nota 2), esto es, en el acontecimiento social. Con esta interpretación, Merleau-Ponty no busca quitarle a las situaciones económicas su poder de motivación, sino situarlas en el drama general de lo que él llama el “modo del *Mitsein*” (FP, 188 [858], nota 2). Esto es precisamente lo que logra el método descriptivo y fenomenológico frente a las concepciones reductoras del “materialismo histórico” basadas en un pensamiento causal. En vez de considerar que la economía es una estructura cerrada que determina mecánicamente a la superestructura, Merleau-Ponty señala que, para Marx, la economía está atravesada por el antagonismo de clase y la toma de conciencia, que es sin duda un fenómeno cultural. En otras palabras, como en el caso de su interpretación de Freud¹⁰⁹, Merleau-Ponty “hincha” [*gonfle*] la noción de economía para no sólo incluir en ella los procesos ligados a la producción y la lucha de las fuerzas económicas contra las formas económicas, sino “la constelación de los motivos psicológicos y morales que codeterminan esta lucha” (FP, 188 [858], nota 2). Sin embargo, de lo anterior no se infiere que la economía sólo tenga una significación existencial; concluirlo sería lo mismo que reducir la coexistencia a una significación exclusivamente económica. Por eso, lo que busca Merleau-Ponty es poner de manifiesto la trama común en la que se encuentran el drama económico y el existencial. Así, para evitar el reduccionismo, es necesario apelar a la comunicación, sin duda ambigua y equívoca, entre estos dos dramas.

De este modo, frente al mecanicismo causal del marxismo elemental, Merleau-Ponty introduce el equívoco, la multiplicidad de sentidos que están en juego en la acción en

¹⁰⁹ Véase, por ejemplo: “Cualesquiera que hayan podido ser las declaraciones de principio de Freud, las investigaciones psicoanalíticas desembocan de hecho no en explicar el hombre por la infraestructura sexual, sino en volver a encontrar en la sexualidad las relaciones y las actitudes que antes pasaban por relaciones y actitudes *de consciencia*; y la significación del psicoanálisis no está tanto en hacer biológica a la psicología como en descubrir en las funciones que se tenían por “puramente corpóreas” un movimiento dialéctico y reintegrar la sexualidad al ser humano [...] El psicoanálisis representa un doble movimiento de pensamiento: por un lado insiste en la infraestructura sexual de la vida; por el otro, “hincha” [*gonfle*] la noción de sexualidad hasta el punto de integrar a ella toda la existencia” (FP, 174-175 [843-844]).

común, como algo esencial a la existencia humana. Dado que economía y existencia no son factores puros y separables, sino que la economía se difunde en la existencia tal como esta última lo hace recíprocamente en la economía, es imposible concluir que alguna motivación determine completamente a la otra o que la vida interhumana pueda ser reducida a alguna significación particular, sea ésta económica, jurídica, política o cultural. Para Merleau-Ponty, todas estas motivaciones se “entresignifican en la Unidad del acontecimiento social” (FP, 189 [859], nota 2), pero, según el momento histórico, una de ellas puede considerarse como dominante¹¹⁰. Esta consideración sobre el “acontecimiento social” es cercana al concepto de “totalidad” que Lukács introduce en *Historia y conciencia de clase*¹¹¹. Al igual que Merleau-Ponty, Lukács no concibe la totalidad como una identidad o unidad indiferenciada, sino como una unidad dinámica que articula los diferentes momentos del desarrollo social¹¹². Pero, además, resalta en su interpretación de la dialéctica marxiana el lugar del “acaecer social” y de la actividad humana como “elemento decisivo de la transformación del ser” (Lukács 1984, 95).

Así pues, en su argumentación contra la dialéctica de la materia y sus derivaciones mecanicistas, Merleau-Ponty pone de manifiesto que el pensamiento marxiano es fundamentalmente una reflexión sobre la existencia y coexistencia humanas. Esto implica que el ser humano es trascendencia activa, se encuentra siempre en relación práctica con el mundo. Por eso, se entiende el materialismo a partir de la praxis histórico-social, esto es, de la acción que se realiza en medio de la interrelación efectiva entre varios. Esta acción, como correlato de la existencia social, no se agota en el proceso biológico del ser humano, en su mera supervivencia. De ahí que el vínculo que se establece entre los seres humanos, al transformar la naturaleza, no sea una mera asociación natural. Lo que evidencia la interpretación fenomenológica-existencial de Merleau-Ponty, es que la existencia en común

¹¹⁰ “Pero en cada caso, uno de los órdenes de significación puede considerarse como dominante, tal gesto “sexual”, el otro “amoroso”, un tercero como “bélico”, e incluso en la coexistencia, tal período de la historia puede considerarse como sobre todo cultural, más bien político o principalmente económico. Saber si la historia de nuestro tiempo tiene su sentido principal en la economía y si nuestras ideologías solamente dan de la misma el sentido derivado o segundo, es una cuestión que no depende ya de la filosofía, sino de la política, y que se resolverá buscando, entre el escenario económico y el escenario ideológico, cuál de los dos recubre más completamente los hechos. La filosofía únicamente puede mostrar que ello es *posible* a partir de la condición humana” (FP, 190 [859], nota 2).

¹¹¹ Martin Jay llama la atención sobre este hecho en Jay 1984, 367-368 y sostiene que Merleau-Ponty fue uno de los primeros pensadores franceses en apreciar la importancia de *Historia y conciencia de clase*.

¹¹² Véase Lukács 1984, 87.

sitúa al ser humano en un ámbito mundano y no exclusivamente en el terreno del mantenimiento de la vida. El naturalismo realizado del ser humano y la humanización de la naturaleza, a la cual se refiere Marx en el tercer manuscrito, no es para Merleau-Ponty la reducción del vínculo social al ciclo natural de la producción y reproducción de la especie, sino la confirmación del lazo que ata al ser humano al mundo.

Lo social en Marx, visto desde la perspectiva de la coexistencia, no se restringe entonces al proceso vital biológico, sino que instituye un espacio común. Aquí lo común no se entiende en términos de uniformidad o identidad, sino como el medio concreto donde se despliega públicamente la iniciativa práctica de los individuos. La existencia en común está mediada por la acción plural y, por tanto, el vínculo social se caracteriza por la distinción y no por la homogeneidad. Los hechos naturales del proceso vital se sobrepasan en el ámbito social donde los actores, a través de su praxis, proyectan en torno suyo un medio humano. Lo social no es, así, el espacio donde los individuos se comportan, según ciertas normas y conductas preestablecidas, sino la red colectiva donde se dejan ver y juzgar las acciones políticas.

Por eso, Merleau-Ponty no considera que en Marx lo social esté relacionado con la abolición de la política. Por el contrario, en la misma dirección del materialismo práctico marxiano, el pensador francés sostiene que el problema político consiste en “instituir estructuras sociales y relaciones reales entre los hombres de manera que la libertad, la igualdad y el derecho sean realmente efectivos” (SS, 162 [125]). El vínculo político que se concibe a distancia de la sociedad, es aquel que sólo se realiza en el ámbito de los principios formales, separado de las relaciones interhumanas. Por eso, Merleau-Ponty encuentra en los textos de Marx una concepción de la política que se asienta en la coexistencia concreta; en sentido maquiaveliano, una política de la “verdad efectiva” y no del deber ser. Esto no quiere decir que la política sea concebida como una especie de epifenómeno de lo social, puesto que, como se veía en páginas anteriores, el pensador francés no encuentra una causalidad mecánica entre economía e ideología, sino la unidad del acontecimiento social, donde se entrelazan las diversas determinaciones de la existencia en común. Según esta lectura, Marx no busca agotar el sentido de la política en las determinaciones sociales, sino mostrar su conexión intrínseca con ellas: las instituciones

políticas que se separan de sus condicionamientos materiales, que son pensadas con independencia de su desarrollo social concreto, son una expresión mistificadora de la coexistencia. La política tiene lugar en la vida entre varios, en la visibilidad de las relaciones sociales y, de este modo, está sujeta a la contingencia. La inseparabilidad entre lo político y lo social que Merleau-Ponty observa en los textos de Marx, permite pensar que ya en los vínculos sociales hay lugar para la distinción y la imprevisibilidad de la praxis.

La acción política como praxis

Como se mencionaba anteriormente, la lectura que Merleau-Ponty hace de los textos de juventud de Marx, a través de las nociones de “existencia” y “coexistencia”, permite acentuar de manera renovada la importancia de la acción en el pensamiento marxiano. Marx habla de acción [*Aktion*] o actividad [*Tätigkeit*] en *La ideología alemana*, y estos términos, junto con el de producción [*Produktion*], son centrales en la visión de la historia que se presenta en este texto. Sin embargo, aunque en las *Tesis sobre Feuerbach*, escritas en el mismo periodo de *La ideología alemana*, Marx también utiliza la palabra “actividad”, el término dominante es en este caso el de “praxis”. Como es sabido, el uso de esta palabra coincide con el propósito de Marx de ajustar cuentas con su “antigua conciencia filosófica” (PCEP, 196 [113]), lo que se traduce en una crítica a los jóvenes hegelianos y, en particular, en una separación explícita del humanismo feuerbachiano. De esta forma, como espero mostrar a continuación, la cuestión de la praxis en el pensamiento de Marx pasa necesariamente por esta discusión con Feuerbach a través del desarrollo simultáneo de la crítica a la ideología y la concreción del materialismo práctico.

Al igual que en la crítica a la ideología, como se veía en el segundo capítulo de este trabajo, la crítica marxiana a la religión opera según una reducción de la realidad fantástica a su verdadera realidad que, siguiendo a Feuerbach, es para Marx el ser humano. Por eso, en la *Contribución a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel. Introducción*, el mecanismo crítico es aquel de la recuperación: el ser humano tiene que volver a ganarse a sí mismo para liberarse de su alienación en otro mundo suprasensible. Este mismo mecanismo será determinante en la crítica a la ideología, porque busca reconducir las apariencias a lo real, remontarse al fondo verdadero de las formas ilusorias. Pero, ¿qué se entiende aquí por lo real? Esta es la pregunta que guía el paso de la crítica a la religión a la ideología, porque

aunque el mecanismo crítico tiene la misma estructura, lo que Marx considera “real” no es exactamente igual en los dos casos¹¹³. En la *Contribución*, Marx todavía no se separa completamente de Feuerbach y, por tanto, lo real es el ser humano entendido como ser genérico [*Gattungswesen*]. Así, la crítica de la religión permite el paso de la inhumanidad, del “no-hombre” [*Unmensch*], al ser humano finito. Aquí Marx no habla todavía de praxis, sin embargo señala que al referirse al ser humano no piensa en algo abstracto, puesto que “el hombre es *el mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad” (CFDH, 95 [274])¹¹⁴. Esta afirmación es importante porque pone de manifiesto que ya desde este texto Marx tiene en cuenta que el ser humano es inseparable de los condicionamientos prácticos. Sin embargo, estos condicionamientos no están todavía suficientemente definidos. Cuando se habla aquí de mundo, se hace referencia al Estado y la sociedad, y en particular a su disociación que, como se verá más adelante, es uno de los temas centrales en *Sobre la cuestión judía*. Por eso dice Marx que “este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia invertida del mundo*, porque ellos son un mundo *invertido*” (CFDH, 95 [274]). La religión es entonces la expresión fantástica –el “aroma espiritual”– de un mundo ya enajenado. De este modo, como se afirmaba en el segundo capítulo de este trabajo, la crítica marxiana a la religión no es el simple abandono de un mundo ilusorio, sino la crítica de una realidad invertida cuyo síntoma es la religión misma.

Esta última conclusión es la que empieza a abrir la brecha entre Marx y Feuerbach. La desenajenación religiosa no se resuelve sólo reconociendo, a través del método transformativo, que el ser humano es el sujeto verdadero y Dios el predicado, como proyección de las perfecciones humanas. Advertir que la religión es una producción humana es insuficiente, porque la crítica únicamente se realiza en la medida en que exhorta a una transformación de la miseria real, cuya expresión es precisamente la miseria religiosa. Marx ciertamente explora esta última vía en la *Contribución*. Sin embargo, finalmente subordina la discusión sobre la revolución y la emancipación del proletariado a una “teoría que declara al hombre como la esencia suprema del hombre” (CFDH, 109 [290]). En otras

¹¹³ Esta es la hipótesis de Paul Ricoeur en las conferencias dedicadas a Marx en su libro *Ideología y utopía*. Véase Ricoeur, 2008.

¹¹⁴ Este desplazamiento del “ser humano abstracto” al ser humano entendido a partir del “mundo de los hombres”, se explica, como se verá más adelante, por el interés de Marx de utilizar el método transformativo de Feuerbach en el campo de la filosofía política, específicamente en su crítica a la filosofía del derecho de Hegel.

palabras, aunque Marx empieza a reconocer que a la base de la enajenación religiosa están los conflictos prácticos, todavía no explora a profundidad el alcance social y económico de estos conflictos. Así, el centro de su atención en los textos de los *Anales* lo ocupa la emancipación humana comprendida como la recuperación total del hombre.

Como se observaba en la primera parte de esta tesis, la crítica a la religión es un antecedente de lo que Marx un año después llama la “crítica a la ideología”. En *La ideología alemana*, este término parece tener dos significados e intenciones distintas. Por un lado, tiene un sentido negativo, o mejor podríamos decir peyorativo, puesto que nombra una inversión de lo real, ya que un discurso ideológico toma el movimiento de las ideas como el fundamento de todo lo real y sostiene que un cambio en los productos de la conciencia se traduce, entonces, automáticamente en una modificación de la realidad. Es por esta razón que Marx llama ideólogos a los jóvenes hegelianos, en particular a Bauer, Stirner y ahora a Feuerbach. Por otro lado, Marx utiliza este término para referirse de manera general a las actividades intelectuales del ser humano, esto es, a la moral, la metafísica, el derecho, la política, las formas artísticas y filosóficas¹¹⁵. En este sentido amplio, la ideología se acerca más a una teoría sobre la formación de ideas que a un discurso distorsionador de la realidad que busca reducir el ser al pensamiento.

De todos modos, Marx parte en ambos casos del supuesto, que a falta de otra palabra podríamos llamar “materialista”¹¹⁶, según el cual todo producto de la conciencia, toda representación o idea, está entrelazada con las condiciones materiales. Pero estas condiciones, en *La ideología alemana*, no se reducen ya al “ser humano”, sino que hacen referencia a “los seres humanos históricos”, a los individuos actuantes que, en su proceso vital, establecen entre sí relaciones sociales. Por eso, el “ser genérico” feuerbachiano es ahora rechazado explícitamente por su carácter abstracto, pasivo y ahistórico. El error de Feuerbach es que “no concibe a los seres humanos en su conexión social dada, ni en sus condiciones de vida existentes que han hecho de ellos lo que son, no llega nunca a los seres humanos realmente existentes, activos, sino que permanece en la idea abstracta de ‘el ser humano’” (IA, 94-95). Así, la concreción que busca Feuerbach al considerar al ser humano

¹¹⁵ Véase, por ejemplo, IA, 50 y PCEP, 191-192.

¹¹⁶ Lo que quiere decir que, como ya ha sido mencionado anteriormente, el materialismo en Marx no debe ser entendido como una sustancia material del mundo.

como objeto sensible, como real e individual, no logra, sin embargo, superar la abstracción en la medida en que se mantiene en el plano de la teoría, particularmente desde un punto de vista intuitivo-pasivo, y por ende recae en aquel idealismo que no llega “nunca a considerar el mundo sensible como toda la *actividad* sensible viva de los individuos que lo forman” (IA, 95). El mundo sensible sigue siendo para Feuerbach algo eterno e inmutable, porque no lo concibe como un producto histórico que es el resultado de la actividad y las condiciones sociales de toda una serie de generaciones.

Como es notorio, el término central en este caso es “actividad sensible”, que también es repetido varias veces en las *Tesis sobre Feuerbach*. Estas *Tesis*, redactadas alrededor de marzo de 1845 como un conjunto de notas que no estaban destinadas a ser publicadas, coinciden plenamente con la crítica de Feuerbach que Marx presenta en *La ideología alemana*. En la primera de ellas, Marx toma posición contra todo el “materialismo anterior” que ha concebido hasta el momento la realidad efectiva bajo la forma del objeto y no a partir de la actividad sensiblemente humana [*sinnlich-menschliche Tätigkeit*]. Aquí actividad sensible es equivalente a praxis y esta última palabra reúne tanto el lado activo, en el cual enfatiza el idealismo, como el lado objetivo, componente central de todo materialismo. Por eso la praxis es “actividad *objetiva*” [*gegenständliche Tätigkeit*] (TF, 13 [402]). En otras palabras, la praxis no debe ser concebida, en un sentido idealista, como actividad humana abstracta. Por el contrario, en este nuevo materialismo que propone Marx, ella es actividad sensible y, por tanto, real, efectiva. De esta forma, es esta actividad la que transforma el materialismo teórico, meramente contemplativo, en materialismo práctico. La praxis es, entonces, la superación –entendida como *Aufhebung*– de la unilateralidad: por un lado, superación de la objetividad inactiva del materialismo anterior y, por otro, de la subjetividad vaciada de lo sensible que caracteriza al idealismo. En conclusión, y de manera un tanto esquemática, Marx utiliza a Feuerbach para descender “del cielo a la tierra” y sobrepasar así la especulación hegeliana. Pero, al mismo tiempo, retoma a Hegel –y también a Fichte– contra Feuerbach, para proponer un materialismo que incorpore el factor subjetivo de la práctica humana¹¹⁷.

¹¹⁷ Schmidt, por ejemplo, afirma que Marx “critica el viejo materialismo con argumentos idealistas y al idealismo con argumentos materialistas” (Schmidt 1982, 128). La deuda de Marx con el idealismo se debe, principalmente, al reconocimiento de que “el mundo está mediado por el sujeto” (Schmidt 1982, 23).

Según esta primera tesis, es la noción de praxis la que logra superar la oposición entre la objetividad del materialismo y la subjetividad del idealismo. La realidad no se reduce a la cosa u objeto [*Gegenstand*] que se capta pasivamente por la inmediatez de la intuición, pero tampoco a las representaciones del sujeto. Así, lo que Marx quiere señalar con esta superación del punto de vista materialista y del idealista es que la realidad es inseparable de la praxis que la transforma. En las *Tesis*, como en *La ideología alemana*, Marx utiliza el término *Wirklichkeit* para referirse a la realidad y este término viene del verbo *wirken*, que significa “actuar”, “hacer”, “obrar”¹¹⁸. Esta elección del término no es gratuita, puesto que Marx quiere precisamente mostrar que la realidad no debe ser entendida como algo ya dado, sino que pasa por la actividad del sujeto que la forma y la modifica. Por eso la praxis es “actividad ‘revolucionaria’, ‘crítico práctica’” (TF, 14 [402]). En la superación de los anteriores puntos de vista está incluido el cambio, la imposibilidad de dejar las cosas tal como son y de aceptarlas tal como se presentan a la intuición o como son representadas por la conciencia. De este modo, praxis implica siempre una transformación del estado de cosas existente.

En *La ideología alemana* es justamente esta incomprensión de la praxis, como actividad sensible y transformadora, lo que convierte también a Feuerbach en un “ideólogo alemán”. Si bien su crítica de la religión revela el mecanismo de la autoenajenación, no logra ver que “el “ánimo religioso” mismo es un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una forma social determinada” (TF, 17 [403-404]). En esta cita, que hace parte de la séptima tesis, se pone de manifiesto la relación estrecha entre la praxis y la vida social. Feuerbach, como el resto de los jóvenes hegelianos, no combate el mundo existente real, sino las “frases”, las ideas e interpretaciones de ese mundo, puesto que no dirige su atención hacia las condiciones de vida materiales que están ligadas a la acción humana y a las relaciones sociales que se establecen entre los individuos que actúan. De ahí que en la sexta tesis, Marx insista en que no basta con disolver la esencia religiosa en la esencia humana, sino que es necesario dar un paso más –que, como veíamos, ya se anunciaba en la *Contribución*– para comprender que la esencia humana es, en realidad, “el conjunto de las relaciones sociales [*das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*]”

¹¹⁸ Véase Macherey 2008, 73.

(TF, 17 [403]). Pese a que plantea con claridad el problema de la enajenación, Feuerbach no logra llevarlo hasta sus últimas consecuencias y, por eso, aunque su materialismo busca abandonar el terreno de la especulación filosófica, no alcanza a transgredir sus límites. La esencia humana que encuentra a la base de la enajenación religiosa resulta igual de abstracta y atemporal, igual de ideal que el mundo suprasensible al que critica.

Así, en esta sexta tesis Marx contrapone la concepción feuerbachiana de la esencia humana pensada a partir del individuo singular a aquella que se aborda partiendo de su realidad efectiva. De un lado, está la esencia humana feuerbachiana que, al desconocer la actividad sensible, presupone “un abstracto –aislado– individuo humano” y concibe la esencia “como “género” [*Gattung*], como universalidad interna” (TF, 17 [403]). De otro lado, está un tipo de esencia que, al comprenderse en el ámbito de la actividad, del mundo humano, de su historia, no puede ser más que el conjunto de las relaciones sociales. En el primer caso, la esencia equivale a un grupo de trazos invariables que deben ser idénticos en todos los seres humanos o, como lo dice Balibar, a una abstracción genérica que “está en cierto modo “alojada” (*inwohnend*) en los individuos del mismo género” (Balibar 2010, 30). En cambio, en el segundo caso, Marx deja a un lado esta concepción teórica del ser humano para hablar de un sentido atípico de esencia, ya que es una esencia en su realidad efectiva y, por tanto, variable, definida a partir de la concreción, de la multiplicidad y según su desarrollo en el curso histórico. Marx abandona, entonces, las características que usualmente se le atribuyen a una “esencia” en la tradición filosófica, puesto que la unidad, la inmutabilidad y la autosuficiencia son puestas en cuestión una vez se entra en el terreno de la praxis histórica.

Tanto Balibar como Macherey han llamado la atención sobre el uso de la palabra francesa *ensemble* en esta tesis, ya que sugiere que Marx quería evitar el sentido del “todo” o la “totalidad” presentes en los términos alemanes *das Ganze*, *die Ganzheit* o *die Totalität*¹¹⁹. El *ensemble* o conjunto, en vez de sugerir una unificación completa, indivisible y homogénea, hace referencia a la asociación o reunión de una multiplicidad de elementos. Esta asociación permite cierto dinamismo, ya que es indeterminada, abierta, puede agregarse y desagregarse, gozando así de una movilidad en el tiempo. Al ser una combinación de relaciones, expresa sin ambages el componente de contingencia que

¹¹⁹ Véase Balibar 2010, 31 y Macherey 2008, 150.

atraviesa a la coexistencia. Frente a la unidad invariable del género, el *ensemble* da cuenta de las cambiantes interacciones humanas, de sus encuentros y acuerdos, pero también de sus conflictos. Aquí no hay una esencia *a priori*, ya dada y eterna, sino un complejo de vinculaciones, de transacciones, no de derecho, sino *de hecho*, que se manifiestan como acciones singulares de los agentes que entran en contacto entre sí¹²⁰.

Existe, pues, una conexión directa entre la definición de la esencia humana como el conjunto de las relaciones sociales y la concepción marxiana de la praxis. Por ejemplo, en el caso de Feuerbach, es precisamente su incapacidad para concebir al ser humano situado en su ser con otros y en su historicidad, lo que le impide captar el papel central de la actividad humana sensible. Por eso, el nuevo materialismo de Marx –su “materialismo práctico”–, parte de este complejo de relaciones humanas que inaugura un ámbito de acciones que, si bien están condicionadas por estas mismas relaciones, no obedecen al principio de la necesidad y, por tanto, abren la posibilidad de la innovación. La “base material” no es, entonces, un sustrato inmutable, idéntico a sí mismo, sino un conjunto de interacciones de seres actuantes, de manifestaciones históricas y por ende cambiantes, que están en permanente transformación. De ahí que el ser social al que se refiere Marx no sea la unidad y la totalidad del género, que reduce a cada miembro a un modelo idéntico y los hace intercambiables entre sí, sino una pluralidad *de facto*, una multiplicidad efectiva que aunque converge en un conjunto, no anula las diferencias entre los agentes.

Así pues, en el pensamiento de Marx, la praxis es inseparable de las relaciones sociales. Esto se ve también claramente al comienzo de *La ideología alemana* cuando, como ya ha sido mencionado, Marx parte de la acción de los individuos reales y sostiene que esta acción presupone la relación de los individuos entre sí. Sin embargo, a diferencia de lo que se observaba en las *Tesis*, aquí se hace explícito que la acción es entendida como producción [*Produktion*]. Los seres humanos producen sus subsistencias y, de esta manera, “producen indirectamente su vida material misma” (IA, 36 [411]). Producir es, entonces, una actividad, pero sobre todo una actividad vital, puesto que es un “determinado *modo de vivir* [*Lebensweise*]” (IA, 37 [411]). Ahora bien, con este “modo de vivir” Marx se refiere a

¹²⁰ Balibar habla de una “realidad transindividual” o de una “ontología de la relación”, que rechaza tanto el punto de vista individualista como el organicista. Véase Balibar 2010, 30-33.

la manifestación de la propia vida, a la transformación material que condiciona la forma de ser del individuo que actúa. En la producción, tanto en *lo que* producen como en *la manera como* lo hacen, los individuos revelan lo que son. El ser del ser humano depende directamente del modo como exterioriza su vida en su actividad productiva. Pero, como se mencionaba anteriormente, es en la producción que los seres humanos contraen relaciones sociales y, como añade Marx en *La ideología alemana*, “relaciones políticas [*politischen Verhältnisse*]” (IA, 48 [415]). Tanto la estructura social como la política tienen una conexión estrecha con la producción, de hecho “proceden constantemente del proceso vital de determinados individuos” (IA, 48 [415]). La acción es, por lo tanto, la producción material que se lleva a cabo dentro de ciertos límites, esto es, dentro de determinadas condiciones materiales.

De esta forma, la actividad sensible, lo que Marx llama “praxis” en las *Tesis*, es en *La ideología alemana* la producción de la vida material misma y, por eso, “esta actividad, este continuo trabajar y crear físicos, esta producción, es la base de todo el mundo sensible” (IA, 93). La comprensión de la praxis como producción es fundamental, ya que pone de manifiesto que, para Marx, la transformación revolucionaria de la realidad, en medio de la contingencia de las relaciones humanas, es inseparable de la producción social de las condiciones materiales de vida. Por eso, en *La ideología alemana* acción y producción son intercambiables. Sin embargo, como se observa en la cita anterior, cuando Marx hace referencia a la actividad humana, también la identifica con el trabajo [*Arbeit*].

El “trabajo” es tal vez el término central en el primer *Manuscrito* de 1844, donde ya se mencionaba el tema de la “exteriorización” como parte constitutiva de la actividad. Producir es, en este caso, exteriorizar [*äussern*] el propio trabajo, fijarlo en un objeto; lo que quiere decir realizar el trabajo obrando en el mundo exterior sensible, en la naturaleza. De ahí que Marx sostenga que “la realización [*Verwirklichung*] del trabajo es su objetivación [*Vergegenständlichung*]” (M, 109 [30]). Dado que el ser humano es su propia acción y los productos del trabajo son la incorporación concreta de dicha actividad, la objetivación del trabajo es un momento central de la revelación del agente. Esta manifestación de lo que el trabajador es, coincide, como lo veremos más adelante, con la existencia material del ser humano, la transformación material y la consecuente elaboración

de un mundo objetivo. Pero, en las relaciones capitalistas de producción, esta objetivación se presenta como “*pérdida del objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento* [Entfremdung], como enajenación [Entäusserung]” (M, 110 [30]). Lo anterior quiere decir que, en el capitalismo, la exteriorización [Äusserung], que es parte fundamental de la actividad vital humana, aparece como enajenación [Entäusserung]. Esto se observa con claridad en la siguiente cita:

La enajenación [Entäusserung] del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *exterior* [äussern Existenz], sino que existe *fuera de él* [ausser ihm], independiente, extraño [fremd], que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil (M, 110 [31]).

Así pues, el problema para Marx no es que el trabajo se objetive, que tenga una existencia exterior, sino que se le enfrente al trabajador como un objeto extraño. La alienación no es entonces una categoría ontológica, sino una forma de objetivación que tiene lugar en un momento histórico determinado. En los *Manuscritos*, Marx muestra que en las relaciones sociales capitalistas hay una desrealización del trabajador en su proceso de producción, ya que la objetivación en esta situación particular es tanto la pérdida del objeto como de la actividad vital misma. Estas dos formas de enajenación ponen de manifiesto, a su vez, otras dos determinaciones del trabajo alienado: la transformación de la vida genérica en simple medio de vida individual y el extrañamiento del ser humano con respecto al resto de los seres humanos.

Por esto, aunque toda enajenación es una forma de objetivación, no toda objetivación es alienada. La objetivación es esencial al trabajo, puesto que revela que, a través de su actividad, el ser humano elabora una naturaleza inorgánica, esto es, crea un mundo donde aparece “la naturaleza como *su obra* y su realidad [sein Werk und seine Wirklichkeit]” (M, 116 [38]). El ser humano imprime su ser en la materia exterior sensible, pero lo hace como ser genérico. Aquí Marx retoma esta expresión de Feuerbach, pero la usa en un sentido un poco diferente al de este último, ya que el ser genérico se define en este caso a partir de la actividad vital que transforma socialmente la naturaleza. Este ser no es una universalidad abstracta, porque está precisamente mediado por el trabajo, a través del cual el ser humano produce universalmente. Esta universalidad es la que evita que el trabajo, que es la vida

productiva misma, se reduzca a un simple medio para satisfacer la necesidad de la supervivencia. La visión estrecha del trabajo como instrumento para la propia existencia es la del trabajo enajenado. Por eso, la importancia de la concepción marxiana del trabajo es que piensa esta actividad a partir de la dimensión más amplia de la vida genérica, la de “la vida que crea vida [*Es ist das Leben erzeugende Leben*]” (M, 115 [36]). El ser humano, a diferencia del animal, no tiene una relación inmediata con su actividad vital, puesto que su producción está mediada por su voluntad y su conciencia. De este modo, no produce coaccionado por la urgencia de la necesidad física, esto es, por la agobio de mantenerse vivo él mismo o garantizar la supervivencia de sus más cercanos. El trabajo humano trasciende este plano de la inmediatez de la premura vital, porque es una actividad libre: “el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella” (M, 116 [37]). Así, aunque Marx se refiere al trabajo como actividad vital, la producción de la vida, según su perspectiva, no está ligada a la futilidad del producto que es velozmente consumido y por tanto desaparece de manera casi tan rápida como se desarrolla el proceso productivo. Esta futilidad es la que experimenta el animal, ya que éste no se distingue de su actividad vital y entonces su producto “pertenece inmediatamente a su cuerpo físico” (M, 116 [37]). En este sentido, es el animal, y no el ser humano, el que produce según el ciclo de la vida meramente biológica. En el caso del ser humano, la actividad vital es inseparable de la mundaneidad.

Cuando Marx habla de vida en los *Manuscritos*, y también en *La ideología alemana*, no piensa sólo en la mera supervivencia o en la simple conservación de la existencia física. La vida productiva, al ser entendida como trabajo, tiene como rasgo esencial la configuración de un mundo objetivo. Por lo tanto, transformar la naturaleza no quiere decir rendirse ante las necesidades naturales, sino elaborar este mundo exterior sensible para volverlo un mundo donde el ser humano pueda afirmarse como ser genérico. Esto supone que la naturaleza no es idéntica al ser humano, pero al mismo tiempo que tampoco es una mera sustancia material externa a él. Ella es un momento de la praxis, es relativa a la acción humana y, por ende, está mediada por el trabajo¹²¹. Esta mediación impide que la naturaleza sea concebida como una materia inerte, pero además que sea comprendida como

¹²¹ “Pero también la Naturaleza tomada en abstracto, para sí, fijada en la separación respecto del hombre, no es *nada* para el hombre” (M, 209). Véase también Schmidt 1982, 23.

una sustancia autónoma, fundamental, ya que, en su actividad productiva, los sujetos se enfrentan siempre a la naturaleza en su concreción, en sus determinaciones particulares. La mediación práctica del sujeto es lo que nos permite comprender la objetivación como construcción de un mundo durable de objetos, pero también de sentidos compartidos y relaciones sociales que surgen en el proceso de exteriorización de la vida productiva. El ser humano no establece un vínculo natural inmediato con su entorno, sino que lo forma, lo vuelve familiar para sí mismo, lo humaniza. Por eso, a través del trabajo, el ser humano se desdobra de manera activa y “se contempla a sí mismo en un mundo creado [*geschaffnen*] por él” (M, 116 [38]). Es así como se logra la objetivación de su vida genérica.

Es claro que lo que Marx llama “proceso vital” o “actividad vital” no remite a asuntos primordialmente biológicos, puesto que la vida está de entrada vinculada con la práctica socio-histórica de los seres humanos. Aunque la existencia material es una parte fundamental de la producción –el ser humano no puede vivir sin producir–, éste es sólo un momento de la actividad vital, puesto lo que guía la praxis no es la mera necesidad de la supervivencia, sino la libertad que emerge en la configuración social del mundo. El ser humano se expresa de manera social y libre tanto en sus productos como en su propia actividad. El agente está siempre inmerso en un mundo de cosas y relaciones sociales que lo condicionan, pero, por medio de su acción, transforma este mundo y se transforma a sí mismo. De este modo, para Marx, la acción humana no tiene sentido por fuera de los condicionamientos sociales y económicos. Su libertad efectiva no puede concebirse al margen de la producción de un mundo de objetos, de la transformación material de la naturaleza y la configuración de un entorno humano.

Lo anterior revela que Marx no utiliza el término “praxis” en un sentido *estrictamente* aristotélico. De hecho, la concepción marxiana de la acción puede interpretarse como una ruptura con la separación que Aristóteles realiza entre *praxis* y *poiesis*, separación que es fundamental para la comprensión aristotélica de la política¹²². Para el filósofo griego, la praxis se identifica con la actualidad [*energeia*], ya que su fin está contenido en la misma actividad. La praxis es una actividad autosuficiente o autocontenida, puesto que su *telos*, o

¹²² Para explicar los trazos principales de esta distinción me apoyo en Villa 1996: 21-25 y Tassin 1999: 290-294.

si se quiere, su *raison d'être*, no es algo que esté fuera de ella. La perfección de la praxis está en sí misma y, por tanto, ella no es concebida como medio para una finalidad exterior. Como es sabido, Aristóteles distingue categóricamente la praxis de la *poiesis*, ya que para esta última la perfección está por fuera de sí misma. La actividad productiva se actualiza en su producto, en el resultado. Por eso, según Aristóteles, praxis y *poiesis* difieren genéricamente: “ni la acción es producción ni la producción es acción” (Aristóteles 2000, 1140a, 274). Pero en la concepción marxiana de la praxis, acción y producción son inseparables, no hay una distinción genérica entre “actuar” y “hacer”. Así, la acción es tanto la “praxis revolucionaria” de las *Tesis* como la “producción” de *La ideología alemana* y el “trabajo” de los *Manuscritos*. En los tres casos Marx no piensa la acción como una actividad autosuficiente, cuyo fin se encuentra en su propio *performance*, sino en una actividad que se realiza *para algo* y cuyo sentido y realización están estrechamente ligados a esta finalidad. De ahí la importancia de la exteriorización o la objetivación que es, para Marx, la manifestación misma de la acción y del agente. Sin embargo, como lo sostiene Balibar, aquí no se presenta simplemente “una primacía de la *poiesis* sobre la *praxis* en razón de su relación directa con la materia, sino la identificación de ambas, la tesis revolucionaria según la cual la *praxis* pasa constantemente a la *poiesis* y a la inversa” (Balibar 2010, 40). Este paso tiene lugar porque en la noción marxiana de acción hay una coincidencia entre la modificación de las condiciones materiales y la autotransformación del agente o, mejor, de los agentes que actúan. De nuevo, en palabras de Balibar, “nunca hay libertad efectiva que no sea también una transformación material, que no se inscriba históricamente en la *exterioridad*, pero jamás, tampoco, hay trabajo que no sea una transformación de sí mismo, como si los hombres pudieran cambiar sus condiciones de existencia y conservaran al mismo tiempo una “esencia” invariante” (Balibar 2010, 40).

De este modo, lo realmente innovador en la concepción marxiana de la acción no es la subordinación de la *praxis* a la *poiesis*, sino la explosión de la tradicional distinción griega entre estas dos actividades. Dado que en la exteriorización que realiza a través del trabajo, el ser humano configura un mundo y, por tanto, se manifiesta a sí mismo por medio de esta objetividad, el resultado de la acción no es de naturaleza diferente de aquel que actúa. La finalidad se muestra como separada de la actividad, sólo cuando esta actividad es enajenada. Mientras que en la objetivación, el ser humano cristaliza su propia actividad en

el producto, lo que quiere decir que exhibe su manera de ser a través de su actividad productiva, pero también en el resultado de dicha actividad. En otras palabras, la actividad en Marx sí se orienta hacia un fin, pero este fin no se separa de la acción misma, porque el ser humano busca formar su producto para reconocerse en él. Por eso es que en el ejercicio de la actividad productiva hay una revelación de aquel que produce, el agente de la actividad se manifiesta en su propia praxis. Dado que la praxis es inmediatamente una institución de un mundo de objetos, pero también de relaciones interhumanas y de sentidos compartidos, la actividad productiva no es simple instrumentalización. La categoría medios-fines que acompaña al trabajo tiene que ser mirada a la luz de lo que significa, para Marx, la institución de un mundo cultural y el efecto que éste tiene sobre la manifestación del agente. El ser humano es su propia acción y es a través de ella que se visibiliza, se hace público, pero esta acción está situada, condicionada por instituciones sociohistóricas, por una actividad que en su realización no sólo transforma al agente, sino al mundo material mismo.

Así pues, donde Aristóteles veía una división categórica, Marx encuentra una continuidad, porque su reflexión sobre la praxis quiere precisamente superar esta antigua separación entre el “actuar” y el “hacer”. Ahora bien, como se verá en el siguiente apartado, esta superación implica unas consecuencias importantes en la discusión sobre la relación entre lo político y lo social.

La inseparabilidad entre lo político y lo social

Como se veía en el tercer capítulo de este trabajo, Arendt considera que hay tres razones principales por las cuales en la obra de Marx la política desaparece en lo social. La primera de ellas se observa desde la perspectiva de las actividades que componen la condición humana: la labor, asociada con las necesidades del proceso vital, ocupa el lugar de la acción, ámbito de la libertad y de la pluralidad. La segunda razón, relacionada con la anterior, señala que en Marx la política es reducida a un reflejo de las tendencias de la sociedad. En este caso el sentido de la política se confunde con sus condicionamientos socioeconómicos. Finalmente, la tercera razón tiene que ver con el proyecto emancipatorio de Marx o lo que Arendt llama su “ideal acerca de la mejor forma de sociedad” (EPF, 35

[18]). Según ella, el ideal marxiano de una “humanidad socializada” tiene como correlato la inutilidad del Estado y el fin de la política.

En los acápites anteriores intenté mostrar que el trabajo en Marx es irreducible a la mera manutención de la vida y a la necesidad que acompaña a los asuntos de la supervivencia. El trabajo, entendido como praxis, transforma la naturaleza para crear un mundo mediado por las relaciones sociales. De ahí que el proceso vital sea un momento de la configuración de un entorno humano. Para Marx, la acción no se separa de sus condiciones materiales, la transformación propia y la exhibición del agente están aunadas a la actividad productiva. Como ya se sugería en la parte final de la interpretación de Merleau-Ponty, esta concepción de la praxis permite pensar lo social como la institución de un espacio común, de un ámbito de coexistencia donde se despliegan las iniciativas de los agentes y no como un espacio caracterizado por la homogeneidad y la uniformidad que acompaña a la necesidad vital. En consecuencia, para Marx, el sentido de la política no debe dissociarse de esta concepción de lo social. En este acápite quisiera fortalecer esta tesis mostrando que la crítica de la política en algunos textos de juventud no equivale a la abolición de la misma.

En la *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción*, Marx sostiene que, una vez culminada la crítica a la religión, resulta necesario “desenmascarar la autoenajenación en sus *formas profanas*” (CFDH, 96 [275]), lo que en otras palabras quiere decir que la crítica de la teología debe convertirse en la crítica de la política. Esta posición, presente también en sus cartas a Ruge¹²³, constituye el objetivo general de los textos escritos por Marx en 1843. Tanto en la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel (Manuscrito de Kreuznach)* como en *Sobre la cuestión judía*, el pensador alemán emprende una crítica a la filosofía política hegeliana que, puesto en términos muy esquemáticos, tiene como objetivo general mostrar que la dialéctica hegeliana busca resolver, exclusivamente en el campo del pensar racional, las contradicciones políticas y jurídicas concretas que se manifiestan en el ámbito de los fenómenos. Por eso, según Marx, es necesario retrotraer la abstracción de la universalidad estatal a las fuerzas sociales e históricas que la condicionan, evidenciando la contradicción del Estado “entre su destino ideal y sus premisas reales” (CR, 90). Ahora bien, dado que la filosofía del derecho de Hegel considera la política

¹²³ Véase, por ejemplo, CR, 90.

fundamentalmente a través del Estado, para el joven Marx la cuestión política se presenta, en principio, en relación con la cuestión estatal.

La crítica del Estado político del cual se ocupa el artículo *Sobre la cuestión judía*, aborda la escisión entre éste y la sociedad civil. El punto de vista del Estado es aquel de la anulación de “todos los elementos de la vida real del pueblo [*des wirklichen Volkslebens*]” (CJ, 179 [246]). Su generalidad política depende, entonces, de esta supresión de las diferencias de hecho, esto es, de declarar las distinciones de nacimiento, cultura, estado social y ocupación como “no políticas”. Sin embargo, para Marx, “muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho* [*faktischen Unterschiede*], el Estado sólo existe bajo estas premisas, sólo se siente como *Estado político* y sólo hace valer su *generalidad* [*Allgemeinheit*] en contraposición a estos elementos suyos” (CJ, 179 [246]). En otras palabras, en vez de destruir las diferencias en su pretendida universalidad, las presupone. Por lo tanto, el pensador alemán encuentra aquí una contradicción que se sitúa en el corazón del Estado político: la oposición entre la vida genérica y la vida material del ser humano. Como lo afirma Abensour, “el Estado moderno es, en efecto, el lugar de una contradicción permanente entre su pretensión de universalidad, sus exigencias racionales y sus presupuestos reales” (Abensour 2012a, 117).

Marx reactiva, de este modo, la escisión que Rousseau ya había visto entre el *homme* y el *citoyen*¹²⁴. En el Estado político acabado, el ser humano lleva una doble vida: la vida público-estatal, donde es miembro de la comunidad política y por tanto se muestra como un ser comunitario, y la vida en la sociedad burguesa, donde prima la existencia privada y egoísta. Este divorcio entre el ciudadano y el burgués pone de manifiesto la alienación práctica del individuo. El Estado, al erigirse en mediador entre el ser humano y su libertad, se evidencia como una ilusión secularizada, como la forma política de la alienación. En el Estado, el ser humano se convierte en sujeto político, pero sólo bajo el precio de prescindir de su vida individual real. Las distinciones y particularidades del individuo viviente son anuladas y, en consecuencia, el ser humano se muestra como un “miembro imaginario de una soberanía imaginaria” y es dotado de una “generalidad irreal” (CJ, 180 [247]). Su

¹²⁴ Véase Löwith 2008, 321. Para Löwith, Marx fue, en este tema, “un sucesor de Rousseau educado por Hegel”.

actitud es religiosa, según Marx, ya que se comporta hacia su vida estatal como si fuera su vida verdadera.

Esta forma profana de la alienación es, para Marx, una consecuencia de lo que en este texto se denomina “la emancipación política”. Según él, dicha emancipación originó una separación entre lo social y lo político o, en el lenguaje hegeliano utilizado en *Sobre la cuestión judía*, entre la sociedad civil y el Estado. Mientras que en el feudalismo, la sociedad tenía inmediatamente un contenido político, puesto que sus elementos estaban integrados al orden estatal, con este tipo de revolución se suprimió “*el carácter político de la sociedad burguesa*” (CJ, 194 [263]). En otras palabras, la unidad entre lo particular y lo universal fue resquebrajada, convertida en la alternativa entre la vida puramente individual y la generalidad de la comunidad. Pero, en este movimiento, “al sacudirse el yugo político se sacudieron al mismo tiempo los vínculos que mantenían el espíritu egoísta de la sociedad burguesa” (CJ, 195 [263]). Es decir que la disolución de la sociedad feudal puso en evidencia su fundamento, el ser humano egoísta. De este modo, la revolución política no sólo mostró que el Estado no era más que un universal formal, configurado de manera abstracta, sino que reveló la base de este último, su premisa: el ser humano, miembro de la sociedad civil guiado por los intereses egoístas del mundo de las necesidades, del trabajo, de los asuntos privados.

Para Marx, la anterior conclusión se reconoce en la declaración de los derechos humanos, que es la manifestación directa de la emancipación política. Los derechos del hombre, dice el pensador alemán, “no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad [*des vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten Menschen*]” (CJ, 190 [258]). Así, lejos de lograr su pretendida universalidad, estos derechos se basan en el individuo limitado a sí mismo, separado de los otros, replegado en sus intereses propios y, por tanto, aislado de los asuntos colectivos. En otras palabras, ellos sellan la separación entre el individuo y la comunidad. De ahí que en este contexto el único vínculo que cohesiona a los seres humanos “es la necesidad natural [*Naturnotwendigkeit*], la necesidad [*Bedürfnis*] y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta” (CJ, 192 [260]).

Como en el caso del Estado, los derechos del hombre crean un universalismo abstracto cuyo fundamento es el ser humano de la sociedad burguesa, el *homo oeconomicus* movido principalmente por sus intereses individuales. De este modo, la emancipación política pone de manifiesto el contenido de la escisión entre el Estado y la sociedad civil: la ilusión de la generalidad de la vida estatal y de los derechos del hombre es la otra cara del mundo del egoísmo. En palabras de Marx, “*la constitución del Estado político y la disolución de la sociedad burguesa en los individuos independientes –cuya relación es el Derecho, así como la relación entre los hombres de los estamentos y los gremios era el privilegio– se lleva a cabo en uno y el mismo acto*” (CJ, 195 [264]). Ya en este texto temprano la enajenación política va, entonces, de la mano con la enajenación económica que está a su base. El Estado no es más que la imagen deformada de la sociedad civil y, por tanto, el ciudadano es el reflejo ilusorio del ser humano ocupado en resolver sus necesidades vitales.

Sobre la cuestión judía es así una crítica al Estado político, al Estado moderno que es resultado de la emancipación política, de los logros de la Revolución francesa. Sin embargo, es una crítica radical, porque no sólo señala la enajenación comunitaria que se da en la esfera ideal de la política, sino que apunta directamente a la separación material que es constitutiva de la sociedad burguesa. El problema de fondo es, entonces, la escisión entre lo social y lo político, entre dos formas de vínculo humano, uno marcado por la necesidad natural y el otro caracterizado por una ciudadanía abstracta. Pero estas formas de vínculo, aunque pueden presentarse como relaciones humanas naturalizadas, son históricas, lo que quiere decir que son las formas particulares que tienen lugar en el seno de la revolución burguesa. Por eso este texto de los *Anales*, no puede ser leído como uno de los primeros intentos marxianos por acabar con la política, es decir, como el reconocimiento necesario, pero en todo caso *transitorio*, de las instituciones políticas en el marco de una revolución social. El pensamiento de Marx sobre lo social y lo político sí busca acabar con la escisión entre estos dos tipos de vínculo, pero este proyecto está ligado a cierta manera de concebir la emancipación y, por tanto, a la superación de un estado de cosas concreto. En *Sobre la cuestión judía*, la emancipación pasa por la “recuperación [*Zurückführung*] del mundo humano, de las relaciones, del hombre mismo” (CJ, 196 [265]). No obstante, de lo anterior no se infiere un rechazo a la política, sino un rechazo al fetichismo del Estado, a la concepción de este último como “una totalidad *abstracta* que sólo existe por la separación

de la vida real, que es *impensable* sin la oposición *organizada* entre la idea general y la existencia individual del hombre” (Marx 2008a, 131). Pero también como un rechazo a la separación entre los seres humanos que tiene lugar en una sociedad movida por la necesidad y el interés privado.

La preocupación por lo común recorre, entonces, este texto temprano de Marx. Frente a la separación abstracta del Estado y el aislamiento concreto de la sociedad civil, el pensador alemán propone recuperar el mundo humano, es decir, un tipo de vínculo comunitario que sólo puede tener lugar una vez se supera la escisión que causó la revolución política. Por eso, este nuevo vínculo sólo puede manifestarse en la inseparabilidad de lo social y lo político como nueva forma de lo común. Claro está, no como un retorno a la sociedad politizada del feudalismo, sino como la inauguración de un vínculo inédito entre los seres humanos que, en el lenguaje de este texto, recurre a la expresión feuerbachiana del “ser genérico” [*Gattungswesen*]. Los rasgos principales de este vínculo no quedan suficientemente explicados en *Sobre la cuestión judía*, pero hacia al final de la segunda parte, en una alusión a Rousseau, Marx afirma lo siguiente:

Sólo cuando el hombre individual real recupera en sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en *ser genérico*, en su vida empírica, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus *forces propres* como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no separa ya de sí la fuerza social en la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana (CJ, 197 [265])¹²⁵.

Mientras que, para Rousseau, la institución de un pueblo implica “despojar al hombre de sus fuerzas propias” (CJ, 196 [265]), Marx sostiene que hay que organizarlas como fuerzas sociales no separadas en forma de fuerza política. La superación de la emancipación política a través de la emancipación humana, exige terminar la escisión entre el ser humano real y el verdadero, entre el individuo egoísta y el ciudadano abstracto. Así, la política es ilusión en tanto se asimila al Estado moderno, a sus específicas instituciones jurídicas y

¹²⁵ Traducción ligeramente modificada. “Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine “forces propres” als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht” (CJ, [265]).

políticas, pero de esto no se infiere que, para Marx, toda política sea ilusoria o deba ser absorbida por una especie de reconciliación de lo social una vez se realice la emancipación humana. Por el contrario, este tipo de emancipación no es pensable por fuera de la institución de un nuevo vínculo común entre los seres humanos y este vínculo demanda una transformación completa del orden social y político. La recuperación del ciudadano abstracto únicamente puede ser lograda por medio de la socialización de las fuerzas individuales, esto es, de la superación del egoísmo que caracteriza a la sociedad burguesa. De este modo, la crítica marxiana a la política y al derecho no tiene como objetivo acabar con la política o el derecho en sí mismos, sino con su forma burguesa, con su expresión en un tipo particular de sociedad.

Como en otros momentos de su obra, en *Sobre la cuestión judía* Marx no sólo realiza una crítica del estado de cosas existente, sino también propone cómo debe ser superado ese estado de cosas. Para evitar equívocos, estos dos momentos no deben ser confundidos, aun cuando compartan ciertos supuestos. El momento inicial de la crítica de la política se resume en la enajenación del ser genérico, de la esencia comunitaria humana, en la falsa universalidad del Estado. Como se ha visto, para llevar a cabo esta crítica, Marx debe remontar la abstracción jurídica del ciudadano y la ilusoria generalidad estatal a sus condicionamientos sociales o, en el lenguaje de Merleau-Ponty, a las relaciones interhumanas concretas. De ahí que la alienación política sea comprendida a partir de la alienación de la sociedad burguesa. Por lo tanto, en el campo de la crítica, la política no puede ser aislada de sus condiciones materiales; el Estado político tiene como premisa al burgués egoísta. Esta misma relación inseparable entre lo político y lo social está a la base del proyecto de emancipación que Marx propone en este texto temprano. Sin embargo, en este caso, el pensador alemán argumenta a favor de otra forma de organización social y, por tanto, de otra forma de concebir la política. Mientras que la crítica busca la supresión de la política concebida a partir de la abstracción del Estado, la emancipación abre la posibilidad de recuperar la generalidad concreta de la coexistencia en una política que no se separa de la fuerza social.

La relación entre lo político y lo social que se infiere de *Sobre la cuestión judía*, tanto desde la crítica a la política como desde el punto de vista de la emancipación, recorre la obra de

Marx desde los textos de juventud hasta los de madurez. No obstante, en el famoso prólogo de la *Crítica de la economía política* de 1859, al que también se hacía referencia en la primera parte de esta tesis, el pensador alemán recurre a una controvertida metáfora que sugiere una relación mecánica entre la estructura económica de la sociedad y las formas políticas. En este prólogo, Marx empieza por hacer un recuento de su revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel en 1843 y sostiene que su investigación en esa época desembocó en la conclusión de que

las relaciones jurídicas, al igual que las formas de Estado, no pueden entenderse ni por sí mismas ni por el llamado desarrollo general del espíritu humano, sino que más bien radican en las condiciones de vida materiales [*den materiellen Lebensverhältnissen*], cuya totalidad Hegel, siguiendo el método de los ingleses y franceses del siglo XVIII, sintetiza bajo el nombre de “sociedad civil” [*bürgerliche Gesellschaft*], pero que la anatomía de esta sociedad civil hay que buscarla en la economía política (PCEP, 192 [110-111]).

Esta primera afirmación no es muy distinta a la conclusión que se extraía anteriormente de *Sobre la cuestión judía*. De nuevo, Marx sostiene que las relaciones jurídicas y las formas de Estado no son completamente autónomas, sino que están condicionadas por las relaciones que tienen lugar en la sociedad civil. El sentido de la política está atado a estos condicionamientos sociales y económicos. Sin embargo, tan sólo unas líneas más adelante, el pensador alemán afirma lo siguiente:

El resultado general que me dio y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su vida, los seres humanos contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, las relaciones de producción, que corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad [*die ökonomische Struktur der Gesellschaft*], la base real [*die reale Basis*] sobre la cual se alza un edificio [*Ueberbau*] jurídico y político y a la cual corresponden [*entsprechen*] determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona [*bedingt*] el proceso de la vida social, política e intelectual en general (PCEP, 192-193 [111]).

La imagen de la base y el edificio, que ha sido generalmente entendida como una relación entre *estructura* económica y *superestructura* ideológica, puede dar lugar a una interpretación economicista en la cual la política se concibe exclusivamente como un

“fenómeno derivable y en cierta medida segundo” (Abensour 2012a, 71). Es decir que la política pierde su autonomía para quedar reducida a la dependencia de una “necesidad infraestructural, o de un conjunto de relaciones de fuerza” (Abensour 2012a, 71). Y esta conclusión se confirma cuando Marx señala que “al cambiar la base [*Grundlage*] económica se revoluciona [*wälzt sich*], más o menos rápidamente, todo el enorme edificio” (PCEP, 193 [111]). En esta concepción reduccionista del vínculo entre lo social y lo político, las condiciones económicas parecen establecer una relación causal con las formas políticas y jurídicas: un cambio a nivel de la estructura se traduce en una modificación de la superestructura. Por lo tanto, la política no es más que un reflejo mecánico de las relaciones materiales.

Ahora bien, esta visión elemental del llamado “materialismo histórico” marxiano debe ser contrastada con las palabras del mismo Marx en *La ideología alemana*. Aunque es claro que para el pensador alemán la política tiene que pensarse siempre en conexión con la producción, o con lo que en este texto llama el proceso vital de los individuos, en este caso, frente a la relación entre la ideología y las condiciones de producción, menciona lo siguiente: “La producción de las ideas, de las representaciones, de la conciencia, está primero directamente enredada [*verflochten*] en la actividad material [*die materielle Tätigkeit*] y en las relaciones materiales [*den materiellen Verkehr*] de los seres humanos, lenguaje de la vida real” (IA, 48 [416]). La ideología no aparece aquí como un simple reflejo de los cambios económicos, sino como una forma entrecruzada con la práctica vital humana. Como se veía en páginas anteriores, este entrecruzamiento entre la ideología y la economía es resaltado por Merleau-Ponty para mostrar que en el pensamiento de Marx no hay una relación de causalidad entre estos dos ámbitos. La economía tiene lugar en la práctica histórico-social, por lo tanto no es un factor objetivo que mecánicamente determine las formas ideológicas. Ideología y economía no son dos bloques cerrados, separados e incomunicados, sino momentos imbricados de la interrelación humana. Por eso, hay una interacción permanente entre estos momentos, un condicionamiento recíproco en lugar de un determinismo en una sola dirección.

Por esta razón, al ubicar a la política en el campo de las formas ideológicas, Marx no busca pensarla como un fenómeno secundario o como el mero producto de las condiciones

económicas, sino señalar que este tipo de vínculo humano está en todo momento conectado con la actuación productiva de los individuos y las relaciones que se inauguran a través de esta actuación. Como ya ha sido mencionado anteriormente en esta tesis, en *La ideología alemana*, la producción material hace referencia al proceso vital real, esto es, a la existencia concreta de los seres humanos, y es precisamente esta existencia la que limita la autonomía de la política. Para Marx, el sentido de lo político está atado, entonces, a las relaciones sociales y la posibilidad de una nueva forma de concebir la política pasa necesariamente por la superación de una determinada configuración, en la sociedad capitalista, de estas relaciones.

La política en Marx es, así, inseparable de su proyecto de emancipación. Esto es claro desde los primeros textos de juventud. Por ejemplo, como lo menciona Shlomo Avineri, *La crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* de 1843, prefigura las conclusiones centrales de *El manifiesto comunista* (Avineri 2003, 34). En el *Manuscrito de Kreuznach*, se repite la crítica de la religión como crítica a la enajenación política: no es el Estado quien crea al ser humano, sino que es el ser humano quien produce al Estado. El método transformativo feuerbachiano se utiliza para invertir la realidad invertida del Estado hegeliano y convertir al ser humano real y concreto en sujeto de la política. Por eso, el horizonte de emancipación en este texto temprano está signado por la democracia: “en la democracia, el principio formal es al mismo tiempo el principio material. La democracia es, por tanto, por primera vez, la verdadera unidad de lo general [*Allgemeinen*] y lo particular [*Besonderen*]” (MK, 343 [120-121]). Frente a la mistificadora solución hegeliana de conciliar el Estado y la sociedad civil a través de la abstracta universalidad estatal, Marx afirma que “en la democracia, el Estado *abstracto* ha dejado de ser el momento dominante” (MK, 344 [122]). Así, la democracia representa, en este texto, el fin de la escisión entre la particularidad de la sociedad y la generalidad falsa del Estado. En ella “la constitución no es solamente *en sí*, en cuanto a la esencia, sino en cuanto a la *existencia* [*Existenz*], en cuanto a la realidad, en su fundamento real, el *hombre real* [*den wirklichen Menschen*], el *pueblo real* [*das wirkliche Volk*], estableciéndose como su *propia* obra” (MK, 343 [120]). Por lo tanto, la autodeterminación del pueblo sella el final de la alienación política. La estructura política, representada en este caso en el Estado moderno, es retrotraída a la agencia, a la vida activa,

del pueblo. De ahí que la crítica marxiana a la política en este manuscrito concluya que “en la verdadera democracia *desaparece* [*untergehe*] *el Estado político*” (MK, 344 [121]).

En esta primera crítica a la alienación política, Marx remite al Estado a las condiciones materiales de vida de los seres humanos pero, en particular, a la actividad del pueblo real¹²⁶. Esto quiere decir que su crítica no se limita a resolver la abstracción estatal a través de la concreción de la sociedad civil, como si el punto fuera ahora que el Estado debería gravitar en torno a la esfera de los intereses privados. La crítica de Marx es más radical: la democracia y, en particular, el sufragio universal, no sólo conducen a la desaparición del Estado, sino también a la disolución de la sociedad civil. En sus palabras:

Solamente en la elección *absoluta* [*unbeschränkten Wahl*], tanto activa como pasiva, llega realmente la sociedad civil a la abstracción de sí misma, a la existencia *política* en cuanto su existencia esencial, verdadera y general. Pero esta abstracción, al llegar a su cúspide, es al mismo tiempo superada [*Aber die Vollendung dieser Abstraktion ist zugleich die Aufhebung der Abstraktion*]. Por el hecho de postular su existencia *política* como su *verdadera* existencia, la sociedad civil postula al mismo tiempo su existencia civil como algo *no esencial* diferente de su existencia política, y la desaparición de una de estas partes separadas implica la desaparición de la otra, que es su contrario. La reforma electoral [*Wahlreform*] es, pues, dentro del *Estado político abstracto*, la exigencia de su *disolución* [*Auflösung*], así como de la *disolución de la sociedad civil* (MK, 432 [214]).

Como es notorio, el sentido de la política en Marx surge en el contexto de la superación del estado de cosas existente. En el caso del manuscrito de 1843, este sentido se manifiesta a

¹²⁶ En su interpretación de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Abensour distingue entre una perspectiva sociológica y una política-filosófica para entender la crítica marxiana del Estado que se desarrolla en este texto. Según el autor francés, esta crítica puede comprenderse en un sentido sociológico como la inclusión “de la política en un análisis dialéctico de la totalidad social” (Abensour 2012a, 127). En esta concepción “científica”, se evidenciarían los primeros elementos de una crítica materialista del Estado, ya que la ley de gravitación de este último se encuentra en las condiciones materiales de la vida, en la estructura económica de la sociedad. En la perspectiva político-filosófica, por su parte, Marx parece oponer al modo de pensar burocrático un “modo de pensar democrático de la política” (Abensour 2012a, 128). En este caso, la crítica marxiana al Estado no apunta hacia la totalidad social, sino a la vida activa del *dêmos*: “el pueblo real detenta el secreto de la sobre-significación que asedia al Estado moderno” (Abensour 2012a, 134). En su libro, Abensour privilegia la segunda perspectiva e incluso la convierte en una hipótesis de lectura para acercarse al Marx del 43 al “momento maquiaveliano”. A mi juicio, esta interpretación ilumina de manera interesante la importancia de la democracia y de un pensamiento de la política en el joven Marx, pero tiene el defecto de querer desconocer que la afirmación de la vida activa del pueblo es inseparable de la totalidad social. Como lo intenté mostrar más arriba, el recurso marxiano a la democracia en este texto no puede desligarse del condicionamiento social de la política y del proyecto emancipador de suprimir el Estado y abolir la sociedad civil.

través de la superación de la alienación de la esencia comunitaria del ser humano. La enajenación política es la enajenación, tanto en la forma de la abstracción del Estado como en la atomización de la sociedad civil, de la “comunidad [*Gemeinwesen*]¹²⁷, de la esencia comunista [*das kommunistische Wesen*] dentro de la que el individuo existe” (MK, 391). Con estos términos Marx hace referencia, como en el resto de textos del 43 y 44, al “ser genérico” feuerbachiano. El ser humano es consciente de que es un miembro de la especie, que no es un individuo aislado y apartado de los otros, sino que tiene una existencia común, que su individualidad es inseparable de su vida y actividad social. El ser humano es su relación con otros o, como ya lo dice Marx en el *Manuscrito de Kreuznach*, “el hombre socializado” [*der sozialisierte Mensch*] (MK, 343 [120]). Por eso, la “verdadera democracia”, que es la salida emancipadora de este texto, es la afirmación de la esencia comunista o comunitaria contra la universalidad abstracta del Estado, pero también contra el individualismo y atomismo de la sociedad civil. El sentido de la política que se despliega en la autodeterminación del pueblo, en la agencia del individuo como ser social, sólo es comprendido a la luz de la superación de las instituciones políticas y sociales que despojan al ser humano de su ser comunitario. Aunque en *Sobre la cuestión judía*, Marx no habla ya de una “verdadera democracia”, sí relaciona la emancipación humana con la conversión del ser humano individual en *Gattungswesen*. La política por venir depende de esta emancipación y, como ya es claro en estos textos tempranos, esto significa la abolición del Estado y de la sociedad civil.

Si bien, como ya ha sido mencionado, en los textos posteriores a los *Manuscritos* de 1844, Marx hace una evaluación crítica del *Gattungswesen* y de su comprensión de la política a partir de la alienación del ser comunitario, en el resto de su obra no abandona esta intuición inicial de abordar el sentido de la política a partir de la abolición de la sociedad civil (fundada en la propiedad privada) y la desaparición del Estado. Por ejemplo, como se verá en detalle en el sexto capítulo de este trabajo, en *El manifiesto comunista*, donde la discusión política está atravesada por la lucha de clases y el poder político se define claramente como “la violencia organizada de una clase para la opresión de otra” (MC, 176 [617]), Marx introduce una concepción instrumental del Estado: el proletariado debe

¹²⁷ En la traducción al inglés, O'Malley traduce *Gemeinwesen* por “commonwealth” y además señala que inicialmente Marx había utilizado la palabra *Kommune* (Marx 1978, 79, nota 1).

conquistar el poder político para derrocar la dominación burguesa. Por lo tanto, en este caso la democracia no es más que un medio transitorio para la emancipación. Sin embargo, esta instrumentalización del Estado arroja la misma conclusión de los textos de 1843, ya que la finalidad de la conquista del poder político es la abolición del antagonismo de clase que no sólo depende de la supresión de las relaciones capitalistas de producción, sino que implica también la extinción del Estado político.

Así pues, el manuscrito y los artículos de 1843 muestran que, desde muy temprano en su obra, Marx sostiene que no es posible pensar la política como una instancia separada de sus condicionamientos sociales y económicos. La crítica a la universalidad ficticia del Estado, parte de constatar que el vínculo político está siempre mezclado con estos condicionamientos. Sin embargo, con esto Marx no quiere decir que la falsedad de la política tenga que desaparecer en la “verdad” de lo social. Es decir, el proyecto de Marx no busca simplemente reemplazar el formalismo de la política con la concreción de las relaciones sociales. Su crítica busca, mejor, revelar que el sentido de la política está ligado a un proyecto de emancipación cuyo fin es la supresión de la explotación en la cual se sustenta la sociedad burguesa. Esta emancipación no se agota, entonces, en la emergencia de una comunidad política conflictiva, sino que se propone encontrar una solución a la injusticia social. No obstante, la búsqueda de esta solución, que es el punto central de una revolución en términos marxianos, no trae como consecuencia la abolición del vínculo político, sino su redefinición a partir de una reapropiación de lo común. Como ya ha sido mencionado, la abolición de la propiedad privada va acompañada de la supresión de la separación entre lo social y lo político. La política, entendida como inseparable de la emancipación, apunta hacia la inauguración de un vínculo entre los seres humanos: la producción del vínculo de lo común que se basa en una continuidad entre los asuntos públicos y la cuestión social.

UMBRAL

ACCIÓN, VÍNCULO POLÍTICO Y EMANCIPACIÓN

Al recurrir a una fenomenología de la acción, Arendt evita pensar la política ya sea como una práctica de poder, como una relación de fuerzas o como la administración estatal, y se centra principalmente en la institución del vínculo humano que se instaura en la vida colectiva. La política tiene que ver, entonces, con un tipo de relación entre los seres humanos que surge a través de la acción en concierto y cuya condición es la pluralidad. Para pensar la política, hay que pensar en primer lugar la acción, puesto que ella teje un vínculo entre los agentes. Como ya ha sido mencionado en la presente tesis, esta es la tarea que Arendt emprende de manera más elaborada en *La condición humana* y continúa en varios de sus textos de la época. Lo más relevante del pensamiento arendtiano de la acción es que, siguiendo su interrogación fenomenológica, se propone ir a la cosa misma, esto es, aborda la acción en la especificidad de su manifestación, en el actuar mismo. De ahí la herencia aristotélica de ocuparse de la acción como tal y, por tanto, de distinguirla del “hacer”, de la “necesidad histórica”, del “comportamiento”, de la “gestión” o de otro tipo de actividades. En su examen de la *vita activa*, al tratar de dilucidar los trazos existenciales de la condición humana, Arendt busca mostrar, entre otras cosas, que la acción es irreducible a la labor o al trabajo y, por eso, recurre a la elaboración de distinciones categóricas entre estos componentes de la vida activa.

Como se mencionaba en la introducción a esta tesis, para Arendt, el papel de Marx en la elucidación del sentido de la acción es equívoco. De un lado, Marx logra invertir la jerarquía tradicional entre *vita contemplativa* y *vita activa* y, por tanto, rehabilita el lugar de la acción en la tradición filosófica. Pero, de otro lado, como se veía en la primera parte, confunde la acción con el “hacer”, al subsumirla bajo el instrumentalismo que acompaña a su filosofía de la historia. Y, en lo que concierne a esta segunda parte, reduce la acción a la labor y, de este modo, reemplaza la institución de un mundo común, la iniciativa, la libertad y la pluralidad por la sumisión al proceso vital, la necesidad, la mismidad y la homogeneidad social. Esta confusión entre acción y labor es, para Arendt, una de las

razones principales por las cuales el pensamiento marxiano contribuye a la anulación de la política. En el plano de los existenciales de la condición humana, la mera reproducción de la vida imposibilita la institución de un vínculo humano, y la revelación del “quién”, elemento central de la acción en concierto, es suprimida en la indistinción de la especie. En lo que se refiere al plano epocal, la supremacía de la labor contribuye a la alienación del mundo, dado que la existencia humana se reduce a la dimensión de la vida.

Como se intentó mostrar en los capítulos anteriores, esta crítica arendtiana a Marx se basa en una interpretación excesivamente vitalista del concepto marxiano de “trabajo” [*Arbeit*]. Arendt liga esta actividad exclusivamente a la supervivencia, a la perpetua reproducción de la vida, y niega el carácter mundano y transformador que ésta tiene en su concepción marxiana. Pero esta interpretación no se explica por cierto desconocimiento del pensamiento de Marx o simplemente por una exégesis errónea que no le hace justicia a sus planteamientos. Lo interesante de la lectura arendtiana es que pone de manifiesto las diferencias “metodológicas” entre ambos autores para pensar el sentido de la acción y, por ende, de la política. Fiel a su distinción analítica entre labor y trabajo, Arendt interpreta los conceptos marxianos desde las *evidencias fenoménicas* y, por eso, donde Marx ve una suprema capacidad de constituir un mundo, ella sólo encuentra la actividad menos mundana y más natural de todas¹²⁸. En otras palabras, Arendt es consciente de que la división entre labor y trabajo es ajena a la filosofía de Marx, pero como ella busca elucidar el sentido de la acción humana por la vía fenomenológica, considera que esta distinción es relevante para comprender los alcances de la propuesta marxiana sobre la actividad humana. Por eso, aunque la pensadora alemana reconoce que, en los *Manuscritos*, la actividad productiva se presenta como una actividad creadora de un mundo de objetos, esta observación no es más que la señal de una contradicción en la propia obra marxiana: se quiere que la labor erija un mundo y al mismo tiempo realice el metabolismo con la naturaleza. Aunque, como he intentado mostrar, para Marx, la transformación de la naturaleza y la construcción de un mundo son inseparables, Arendt sostiene que esta confusión entre la condiciones de vida y

¹²⁸ Por ejemplo, afirma Arendt: “Pero los tres [Locke, Smith, Marx], si bien Marx con mayor fuerza y consistencia, sostuvieron que la labor se consideraba la suprema capacidad del hombre para constituir el mundo [*the supreme world-building capacity of man*], y puesto que la labor es la más natural y menos mundana [*worldly*] de las actividades del hombre, los tres autores, y de nuevo Marx el primero, se encontraron en auténticas contradicciones” (CH 114 [101]).

mundo es, fenoménicamente hablando, contraevidente. Para ella, la actividad que fabrica un artificio humano durable no puede ser la misma cuyo producto es inmediatamente consumido e incorporado en el repetitivo ciclo vital.

Así pues, Arendt decide distinguir analíticamente la labor del trabajo para poder sacar a la luz la especificidad de cada una de estas actividades. Sin embargo, esta distinción reposa en el supuesto de que no sólo hay una diferencia esencial entre vida y mundo, sino que además no puede existir ninguna continuidad entre ellos. Por ejemplo, para Arendt, la reificación, que es parte fundamental del trabajo, se logra siempre a través de la violación y la violencia. De este modo, para construir un artificio humano sólido, durable, el *homo faber* tiene que ser señor y amo de la naturaleza. Así, vida y mundo se abordan como dos ámbitos separados, puesto que lo que hace la actividad del trabajo es precisamente crear una distancia entre la naturaleza y el artificio humano. El *homo faber* es un “destructor de la naturaleza” (CH, 160 [139]), no un mediador que la configura o imprime su ser en ella. Mientras que, para Marx, el trabajo humaniza la naturaleza, la violencia de la fabricación, descrita por Arendt, pone de manifiesto que el trabajo aleja al ser humano de lo natural, abriendo el hiato que separa la necesidad de la libertad. El mundo humano, en la interpretación arendtiana, se erige “contra la influencia devoradora de la vida” (Tassin 1999, 285).

Esta distinción categorial entre vida y mundo, labor y trabajo, contrasta con la dialéctica de la negatividad que Marx retoma de Hegel¹²⁹ y que permite establecer una relación estrecha entre la naturaleza y el artificio humano. En vez de exponer esta relación en términos de una separación radical, Marx la aborda a través de un proceso de superación del extrañamiento inicial al cual se enfrenta el ser humano. La realidad externa, y en principio opaca, de la naturaleza se integra a la realidad humana a través del trabajo. Este es el sentido de la objetivación de la actividad humana que hace que el ser humano afirme y reconozca su ser en la materia exterior sensible. Por eso, para Marx, no son dos actividades distintas las que se ocupan de la supervivencia y de la configuración de un mundo. La

¹²⁹ “Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del *trabajo* y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*” (M, 193-194).

humanización de lo natural, que en un primer momento se presenta como algo hostil, permite pensar la necesidad en relación con la libertad humana: la emancipación tiene como punto de partida la transformación de la naturaleza. De la inmediatez de la urgencia vital se pasa a la elaboración de un mundo durable de objetos, pero este paso se concibe como un proceso dialéctico y no como una ruptura. Mientras que, para Arendt, el mundo es la construcción de un artificio no-natural que separa al ser humano de la naturaleza, para Marx, este mundo establece una continuidad con la inmediatez natural, porque la supera conservándola como un momento del desarrollo de la actividad humana.

Esta discusión sobre la relación entre vida y mundo ilustra, de manera explícita, la brecha que separa a Arendt de Marx en lo que se refiere al sentido del vínculo entre los seres humanos. Al igual que Arendt, Marx piensa este vínculo a partir de la acción humana. En ambos casos es la acción la que instituye un espacio común e inaugura un vínculo entre los actores. La acción no es un asunto de un agente solitario y aislado, sino que siempre tiene lugar entre varios y, por eso, forma un ser en común, da lugar a un cierto tipo de comunidad. Sin embargo, según Arendt, el vínculo que se establece en el caso del pensamiento marxiano no es propiamente político, puesto que lo que Marx llama “acción” es una actividad que se ocupa exclusivamente del proceso vital y la única comunidad que establece es aquella del ser genérico que, como se observaba en el tercer capítulo de esta tesis, es para ella un “sustantivo gigantesco” que anula toda pluralidad. Por eso, el vínculo político, que surge en la acción en concierto, debe ser claramente distinguido de la contigüidad social sometida a la necesidad. Esta distinción es la que permite pensar en la singularidad de la revelación del agente en contraposición a la multiplicación de los idénticos miembros de la especie. Pero, ¿si la acción no se reduce a la manutención de la vida y a la actividad que Arendt designa con el nombre de “labor”, no habría en la obra de Marx otra forma de pensar la política? Tal vez en esto último resida la mayor productividad de la crítica arendtiana. En vez de centrarnos en la discusión sobre si Arendt comprendió o no correctamente a Marx, vale la pena partir de su concepción de la acción para intentar formular la reflexión marxiana en este lenguaje de la política.

Como se mencionaba en el cuarto capítulo, partiendo de la lectura de Merleau-Ponty, es el énfasis en la relación práctica que el ser humano establece con los otros, en el proceso de

configuración de un mundo, lo que evita que el pensamiento marxiano sea abordado desde una interpretación reduccionista de tipo positivista o mecanicista. El acierto de Merleau-Ponty consiste precisamente en abordar los textos tempranos de Marx desde la relación entre la praxis socio-histórica y la coexistencia. Contra la interpretación de Arendt, Marx es, así, un pensador de la acción y, por esa misma razón, del vínculo común que se establece entre los agentes. Ahora bien, este vínculo no se sitúa exclusivamente en el terreno del mantenimiento de la vida, sino de la mundaneidad, del espacio común donde se despliega la iniciativa práctica de los seres humanos. Como bien lo señala Merleau-Ponty, la acción, para Marx, está ligada a la creatividad: el ser humano no sólo crea sus medios de vida, sino también su cultura, su historia y las instituciones que le permiten vivir junto a otros. En otras palabras, es en la acción misma que los seres humanos producen y contraen relaciones entre sí. El vínculo común no es así algo dado, preexistente a la praxis, sino aquello que emerge en el desarrollo de la actividad.

Ahora bien, a diferencia de Arendt, es claro que para Marx la acción no es separable de la producción. Mientras que la pensadora alemana, siguiendo a Aristóteles, considera que la acción debe ser pensada en su especificidad, sin reducirla a la intencionalidad o la consecución de un resultado, Marx sostiene que en la acción humana hay una coincidencia entre *praxis* y *poiesis*. Cuando el ser humano actúa, en el sentido marxiano, no sólo transforma la naturaleza, y provee a la sociedad de sus medios de vida, sino que también configura su entorno, exterioriza su iniciativa construyendo un artificio humano, un mundo de objetos. Pero la acción tampoco se agota en la producción de un mundo objetivo, porque al configurar su entorno, inaugura una relación entre los actores. Es decir, la praxis también es responsable de la institución de un espacio común de interacción entre los seres humanos. De nuevo, donde Arendt recurre a distinciones categoriales para extraer el sentido específico de la acción humana, Marx ve una continuidad que imposibilita la separación, así sea analítica, entre los componentes de la *vita activa*. Bajo esta perspectiva, el pensador alemán no rehabilita la praxis para terminar con la política, sino que aborda el vínculo político desde un concepto de acción que está conformado tanto por la transformación de la naturaleza como por la inauguración de una red entre los actores.

Así pues, la crítica de Arendt ilumina el sentido de la política en la obra de Marx, porque nos permite interrogarla desde el problema de la acción. Si, como he intentado mostrar, la praxis marxiana no se comprende exclusivamente desde la necesidad vital, el vínculo común no debe entenderse tampoco como la anulación de la pluralidad ni como la negación de la institución de un espacio de aparición donde se manifiesta la contingencia de las acciones. En la mencionada sexta tesis sobre Feuerbach, cuando Marx afirma que la esencia humana es el “*ensemble* de las relaciones sociales”, se evidencia que el vínculo social no es una unidad abstracta ni homogénea. Como lo señala de manera sugerente Balibar, esta referencia al *ensemble* apunta a recusar la alternativa entre la posición realista, que sostiene que la esencia precede a la existencia, y la nominalista, que parte de los individuos como la realidad primera. Según Balibar, “ninguna de estas dos posiciones es capaz de pensar justamente lo que hay de esencial en la existencia humana: las *relaciones* múltiples y activas que los individuos establecen unos con otros (ya se trate de lenguaje, trabajo, amor, reproducción, dominación, conflictos, etcétera) y el hecho de que son esas relaciones las que definen lo que tienen en común, el “género”” (Balibar 2010, 30). El énfasis en la pluralidad y el dinamismo de las relaciones, que Balibar llama “lo transindividual”, evita tanto la primacía del individuo como la del todo en lo que se refiere al vínculo entre los seres humanos. Lo que le importa a Marx no es señalar “lo que está idealmente ‘en’ cada individuo (como una forma o una sustancia) o lo que serviría, desde el exterior, para clasificarlo, sino lo que existe *entre los individuos*, a raíz de sus múltiples interacciones” (Balibar 2010, 31).

Balibar capta bien la centralidad del “entre” en la trama de las relaciones humanas. Lo que está en medio, es simultáneamente lo que junta y mantiene a distancia a los actores; es lo que garantiza que no haya ningún tipo de fusión organicista o de unidad indiferenciada. Por lo tanto, la distinción, y no la mismidad, caracteriza al ser en común desde la perspectiva marxiana. Sin duda, esto es más claro en *La ideología alemana* y las *Tesis* donde, como ya ha sido mencionado, se hace una crítica del *Gattungswesen* feuerbachiano. Aunque en sus textos de 1843 y 1844, Marx no retoma acríticamente esta noción, ya que en esos escritos hay un énfasis en la concreción y efectividad del ser comunitario, lo cierto es que en ocasiones el “ser social” aparece más como algo dado, en el sentido de la naturaleza universal del ser humano, que como el resultado de la interacción práctica entre los

individuos. Por eso, es sobre todo en los escritos del 1845 y 1846 que la “esencia comunista” del ser humano es redefinida a partir de la praxis y la vida comunitaria toma “la forma concreta de una totalidad en movimiento, de una totalidad que no es unificada a partir de sus condiciones *a priori* que la encierran sobre ella misma” (Macherey 2008, 142). El ser en común no está, entonces, definido de antemano, sino que se manifiesta a través del dinamismo de las acciones que inauguran una multiplicidad de relaciones humanas. El “entre” marxiano es histórico, se encuentra en permanente transformación y, por tanto, no es nunca una totalidad cerrada.

De esta forma, en vez de anular la política a través de una actividad exclusivamente dedicada a la supervivencia de la especie, Marx elucida su sentido a través de la acción transformadora, por medio de la actividad práctica que configura un mundo y al mismo tiempo crea un vínculo entre los seres humanos. Este vínculo, entendido como el *ensemble* de las relaciones humanas, muestra que lo común está atravesado por la singularidad, que la asociación entre los muchos es la relación de los distintos. Para Marx, es justamente en la praxis plural que el ser humano se produce a sí mismo y manifiesta lo que es. La política adquiere sentido en esta revelación del actor como trabajador y productor, cuestión que es inseparable de la institución de lo común, de la emergencia de un nexo social y político entre los individuos. Sin embargo, como se mencionaba al final del cuarto capítulo, este énfasis en la relación es necesario, pero todavía insuficiente para abordar la cuestión política en Marx. Si bien el lenguaje arendtiano nos permite captar la importancia de la acción y sus determinaciones para interrogarnos sobre el sentido de la política, lo cierto es que la praxis marxiana no tiene su fin en sí misma, no se agota en su ejecución, ella es acción revolucionaria y, por ende, está condicionada por la finalidad de la emancipación.

En su ensayo “¿Qué es la libertad?”, Arendt sostiene que “la *raison d'être* de la política es la libertad [*freedom*], y el campo en el que se aplica [*field of experience*] es la acción” (EPF, 231 [145]). Con esta afirmación, la autora deja claro que la libertad no es un asunto del dominio interno de la conciencia, sino de la vida pública, de la relación con los otros. Para hacer su aparición, la libertad necesita de un “ámbito público políticamente garantizado” (EPF, 235 [147]). Pero esta coincidencia entre política y libertad denota también la compatibilidad entre libertad y acción. De hecho, sólo se es libre en acto y por

eso la manifestación de la libertad coincide con la ejecución de la acción. Por esta razón, Arendt compara la libertad con la *virtù* maquiaveliana y, en especial, con el elemento de virtuosismo que la caracteriza. Tal como sucede en las artes interpretativas, la excelencia del virtuosismo no depende de su producto final, sino de su ejecución, de su interpretación. La libertad, como la acción, no es un medio para una finalidad externa a su misma manifestación, no está inscrita en ningún marco teleológico. De ahí que Arendt enfatice su carácter performativo al tratar de mostrar que el sentido de la libertad emerge únicamente en su actualización.

Con esta definición de la libertad, Arendt quiere evitar que ella sea confundida, entre otras cosas, con la liberación. Mientras que la primera está ligada a la participación en los asuntos públicos, la segunda se define como la libertad de la opresión, sea de la tiranía o de la necesidad. La liberación, como condición de la libertad, es la finalidad de la rebelión, pero no la institución de un espacio de aparición donde la experiencia de ser libre sea posible. Como se verá en detalle en el capítulo quinto, esta última sólo tiene lugar, para Arendt, en la revolución: “el fin de la revolución es la fundación [*foundation*] de la libertad” (SR, 190 [142])¹³⁰. La liberación es sólo una condición previa de la libertad, no su realización. Así, para que la rebelión no sea un mero intento fugaz de insurrección, ésta deba ser seguida de un momento revolucionario y, por tanto, de la constitución de un nuevo cuerpo político. De nuevo, como en el caso de la acción, Arendt busca evitar que la libertad sea confundida con sus condiciones de posibilidad. La libertad no es la emancipación de la opresión, sino la manifestación de la capacidad humana de comenzar en la apertura de un mundo compartido.

En el caso de Marx, acción y libertad también van de la mano, pero la libertad es inseparable de la liberación. Al final de cuarto capítulo de esta tesis se resaltaba precisamente que el sentido de la política, para el pensador alemán, está ligado a la emancipación, en particular a la lucha contra la explotación y a la inauguración de un nuevo vínculo común entre los seres humanos. Esta idea fundamental se formula de diferentes maneras en el conjunto de la obra marxiana. En *La ideología alemana*, por ejemplo, en una referencia explícita a la libertad, Marx afirma lo siguiente:

¹³⁰ Traducción ligeramente modificada.

Sólo en la comunidad con otros tiene cada individuo los medios para desarrollar sus aptitudes en todos los sentidos; sólo en la comunidad se vuelve, pues, posible la libertad personal. En los substitivos de la comunidad que hubo hasta ahora, en el Estado, etc., la libertad personal sólo existe para los individuos desarrollados en las condiciones de la clase dominante y sólo en tanto que eran individuos de esta clase. La aparente comunidad en que se unían hasta ahora los individuos se independizaba siempre frente a ellos y, al mismo tiempo, puesto que era una unión de una clase frente a otra, era para la clase dominada no sólo una comunidad totalmente ilusoria, sino también una nueva traba. En la comunidad efectivamente real, los individuos adquieren en su asociación y por medio de ésta, al mismo tiempo, su libertad” (IA, 170-171).

La clave de la libertad en la concepción de Marx está en la crítica de la sociedad existente y en la fundación de un nuevo tipo de ser en común, que en la misma *Ideología alemana* se denomina comunismo y se concibe como la elaboración material de las condiciones de la unión entre los individuos¹³¹. En los textos del 43 y 44, como se ha intentado mostrar, el mecanismo clave que impide la realización del ser comunitario es la alienación. En el caso particular de la alienación política, como se veía en el cuarto capítulo, el propósito de Marx es liberar lo común tanto del Estado como de la sociedad civil. La institución del vínculo político se concibe como la lucha por la desenajenación. Esto implica reconducir lo político a lo social, evitando su separación, pero también una transformación radical de la organización de la sociedad bajo el dominio de la propiedad privada. En los textos posteriores al 44, es claro que la concepción marxiana de la praxis, de la libertad y de lo común pasa por una crítica de la economía política. En las condiciones históricas específicas de la sociedad burguesa, las relaciones humanas están atravesadas por un conflicto principal: la división de clases como expresión del antagonismo capital-trabajo. Por eso, la acción revolucionaria busca terminar con la explotación de una clase sobre otra a través de una reorganización económica y política de la sociedad. En pocas palabras, la acción no puede ser concebida por fuera del proceso de superación de la dominación y de la lucha que constituye a este intento de superación. La liberación de la explotación es el *telos* de la praxis marxiana y, por tanto, su sentido está definido por el horizonte de la emancipación.

¹³¹ Véase IA, 161.

En la introducción a esta segunda parte de la tesis se afirmaba que podía existir una especie de complementariedad entre la interrogación de Marx y Arendt sobre la política. Mientras que el primero enfatiza las condiciones materiales de la acción, la segunda quiere separarla de estas condiciones para dilucidar su sentido singular. Como se ha visto, la discusión de estos diferentes énfasis permite ver las ventajas y también los límites de cada uno de ellos.

La analítica arendtiana de la *vita activa* tiene la virtud de utilizar la separación categórica entre las actividades humanas para interrogarse por la especificidad de la acción política. Evita de este modo que ella sea confundida con un simple comportamiento reactivo, con conductas intencionales o en general con actividades instrumentales o funcionalistas y, por eso, distingue la política del poder gubernamental, de la gestión o de las instituciones estatales. Su concepto de acción muestra la importancia de la iniciativa humana, de la capacidad de comenzar algo nuevo y hacerlo manifiesto, de instituir un espacio de aparición y hacer visible una comunidad de actores. La visibilidad, la condición de la pluralidad y la consecuente apertura a la contingencia redefinen la política vista desde una fenomenología de la acción y no desde los derechos, las instituciones o la organización de una sociedad. Pero esta sugerente redefinición de lo político no está exenta de dificultades. La misma metodología que desliga la acción de sus condicionamientos sociales, para revelar el sentido delimitado de la política, anula la dimensión política de los problemas económicos y sociales. Arendt distingue la libertad política de la liberación social asumiendo el alto costo de pensar el sentido de la política separado de la justicia social.

Esta subvaloración de lo social está relacionada, como se ha visto, con una concepción excesivamente biologicista de este aspecto del vínculo humano. Pero es justamente esa concepción, entendida a partir de la mera supervivencia, la que Arendt utiliza para hacer su crítica a la confusión marxiana entre lo social y lo político. Por eso, recurriendo a la fenomenología existencial de Merleau-Ponty, ha sido necesario leer a Marx contra Arendt para mostrar que su propia concepción de lo social trasciende la reproducción de la vida y está relacionada con la configuración de un mundo. Pero, la introducción de esta discusión del mundo se enriquece al leer a Marx desde Arendt, ya que permite aproximarse a su filosofía desde algunas de las categorías arendtianas que son cruciales para la fenomenología de la acción y, por ende, para pensar la política.

De este modo, leer a Marx desde Arendt en la discusión sobre lo social y la política, demanda que esta última no sea confundida con la administración de las cosas. La política se aborda, entonces, desde la acción y no desde la gestión. Esto muestra que la sugerente reflexión de Marx sobre la praxis, principalmente en sus escritos de juventud, no está desligada de su proyecto de transformar el Estado y la sociedad burguesa para instituir un nuevo vínculo común entre los seres humanos. En otras palabras, aunque Arendt lee a Marx desde cierta posición economicista, la confrontación con su fenomenología de la acción, permite una vía de acceso al pensamiento marxiano que lo separa de aquellas interpretaciones reduccionistas cuyo fin es convertirlo en un pensamiento sobre la extinción de la política. Como se ha intentado mostrar, en vez de abogar por dicha extinción, Marx se ocupa en sus textos de una reformulación del ser-en-común a partir de una reflexión sobre la inseparabilidad de la praxis y sus condicionamientos sociales.

PARTE III
POLÍTICA E INSTITUCIÓN

LIMINAR

Una de las consecuencias más significativas de la contingencia de la acción política es su fragilidad. Como se veía en los capítulos anteriores, dado que la acción se realiza entre varios y está condicionada por la historicidad, ella es impredecible, ilimitada y fútil. La contingencia revela que la acción está atravesada por la fugacidad de su ejecución que, en principio, impide cualquier estabilidad y durabilidad del espacio de aparición que ella misma instituye. Así, la acción como acontecimiento que interrumpe el orden normal de las cosas, parece no poder superar la brevedad de su aparición. El comienzo inédito que la hace posible no es la garantía de su permanencia y, por eso, la acción no logra prolongar la novedad de la irrupción que la define. De este modo, la acción parece oponerse completamente a su institucionalización. La estabilidad y normalidad de la institución se muestran contradictorias con la alteración e interrupción singular de la acción política.

Esta relación antagónica entre acción e institución se expresa de manera más aguda en la discusión sobre las revoluciones. Por más preparación que requiera una revolución, el momento de su irrupción es siempre indeterminado. Pese a sus condicionamientos, la revolución difícilmente puede ser decretada, ella estalla, se manifiesta aún ante la sorpresa de aquellos y aquellas que la ponen en marcha. Puesto que no es un mero cambio, sino una transformación radical del cuerpo político, su resultado final también es impredecible, sobre todo en el momento cuando su fogosidad busca el reposo, cuando el impulso y la fuerza del nuevo comienzo que la caracteriza deben encontrar las instituciones necesarias para durar en el tiempo. La revolución es, por un lado, la interrupción del orden existente, un inicio inédito que altera completamente el estado de cosas dado. Pero, por otro, es un cambio que busca fundar un nuevo régimen, que tiene como propósito instalar una nueva configuración política y social. Sin embargo, ¿cómo conciliar estos dos elementos? ¿Acaso el impulso revolucionario del comienzo, cargado con toda la contingencia propia de la acción, no se agota en la estabilidad de la institución? ¿No es la institucionalización de la revolución una amenaza para su inicial potencia transformadora? Pero, por otra parte, ¿cuáles son los alcances de esta potencia revolucionaria si su fuerza no logra establecerse y convertirse en un orden duradero?

Hay así una diferencia esencial entre la revolución como movimiento y la revolución como régimen. Como movimiento, ella es iniciativa, acontecimiento, apertura de posibilidades, mientras que como régimen es petrificación de la acción política, culminación y cierre de la novedad. En el epílogo de *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty se ocupa justamente de dicho tema y enuncia esta paradoja de la revolución: ella se traiciona en el mismo momento en que se instituye. La historia de las revoluciones es, por lo tanto, la historia de un fracaso; cuestión que no es muy diferente a la que Arendt plantea en su libro *Sobre la revolución* y en algunos artículos de *Entre el pasado y el futuro*. Para ella, las revoluciones modernas, en particular la francesa y la norteamericana, fueron incapaces de encontrar las instituciones adecuadas para preservar su inicial impulso libertario: “todas las revoluciones, desde la francesa, han terminado mal [*have gone wrong*]” (EPF, 224 [141])¹³².

Ahora bien, para Merleau-Ponty y también para Arendt, en su interpretación de la Revolución francesa, en el trasfondo de la derrota de las revoluciones se encuentra el pensamiento de Marx y los desarrollos del marxismo. Si en los textos de posguerra Merleau-Ponty es un lector de Marx que, pese a su interpretación herética, defiende las tesis principales del pensador alemán, en *Las aventuras de la dialéctica* toma distancia de algunas de ellas, especialmente de la que se refiere a la concentración del sentido de la historia en la figura del proletariado. Como se verá más adelante, este hecho es determinante para comprender la tensión que el filósofo francés encuentra entre la revolución como movimiento y como institución. Arendt, por su lado, retoma el argumento de la cuestión social –considerado en la segunda parte de esta tesis– para mostrar que el fracaso de la Revolución francesa estuvo asociado a la conexión estrecha entre la necesidad histórica y la necesidad del proceso vital.

Si en los capítulos anteriores de la presente investigación se recurre a la lectura que Merleau-Ponty hace de Marx para enriquecer la confrontación con Arendt, en esta tercera parte el camino argumentativo es otro. Una vez más hay que releer a Marx, pero centrándose en esta ocasión en la crítica que ambos autores hacen de su concepto de revolución en relación con la institución. Esta crítica, que no sólo apunta al pensador alemán sino a cierto tipo de marxismo, es imprescindible para pensar lo que quisiera llamar

¹³² Traducción modificada.

una “institución revolucionaria”. A través de la discusión entre estos tres pensadores, buscaré explorar los elementos de un tipo de institución que no se oponga a la novedad e iniciativa de la revolución. De este modo, en el quinto capítulo me ocuparé de la contradicción que, en principio, Merleau-Ponty y Arendt encuentran entre revolución e institución, teniendo en cuenta su crítica a Marx y al marxismo. En el sexto capítulo, abordaré este tema en el pensamiento de Marx, centrándome sobre todo en la *transición* de la sociedad capitalista a la sociedad comunista y en el significado político de la lectura marxiana de la Comuna de París. Finalmente, en el Umbral, intentaré sugerir que a pesar de las diferencias entre cada uno de estos autores es posible encontrar algunas convergencias para pensar la institución como una ininterrumpida reiteración del comienzo revolucionario.

CAPÍTULO V

LA DERROTA DE LA REVOLUCIÓN

La revolución: verdadera como movimiento, falsa como institución

El epílogo a *Las aventuras de la dialéctica* es para Merleau-Ponty más que una conclusión. Si bien en él vuelve al tema de la liquidación de la dialéctica revolucionaria, que es el hilo conductor de esta obra, su interrogación está atravesada por otros problemas, entre ellos aquel de la relación entre la revolución y la institución que, a su vez, tiene como fondo ineludible la discusión sobre la historia que es abordada en los capítulos precedentes. De hecho, como bien lo muestran las notas de sus cursos en el Collège de France¹³³, la preocupación por la institución y la historia atrae especialmente la atención de Merleau-Ponty en los años inmediatamente anteriores a la publicación de su libro.

Al retomar el camino que va desde la interpretación dialéctica de Lukács a la postura antidialéctica de Sartre, Merleau-Ponty comienza el epílogo con una pregunta fundamental: “¿La conclusión de estas aventuras significa entonces que la dialéctica era un mito?” (AD, 229 [284]). Esta pregunta encierra, por un lado, su crítica a Marx y al marxismo¹³⁴ y, por otro, evidencia una apertura hacia su propia posición a-comunista –y en todo caso dialéctica– con la cual concluye la discusión del libro. La respuesta inicial de Merleau-Ponty es que la dialéctica no es un mito; el problema consiste fundamentalmente en identificarla con el desarrollo del proletariado. Ahora bien, es justamente esta reducción de la dialéctica a un sujeto de la historia, que personifica la “negación de la negación”, lo que Merleau-Ponty toma como objetivo final de su crítica. Pero, además, como sostendré a continuación, es en ella donde se pone de manifiesto su hipótesis sobre el *impasse* de toda institución surgida de la revolución.

¹³³ Me refiero especialmente a los cursos “Materiales para una teoría de la historia” del año 1953-1954 y “La “institución” en la historia personal y pública” del año 1954-1955.

¹³⁴ Si bien Merleau-Ponty realiza una interpretación heterodoxa de Marx, en diversos momentos de *Las aventuras de la dialéctica* muestra cómo ciertas nociones claves del bolchevismo ya estaban presentes en la obra del pensador alemán. Por ejemplo, en la discusión sobre Trotsky menciona lo siguiente: “La mezcla entre el objetivismo y el subjetivismo, extremos que se sostienen constantemente uno a otro, y que define al bolchevismo, está ya en Marx cuando Marx admite que la revolución está presente antes de haber sido reconocida” (AD, 98 [122]).

Así pues, no es toda dialéctica la que parece tornarse caduca, sino específicamente aquella que se presenta como un cierre de la historia. El problema consiste en considerar un hecho en sí mismo histórico, el nacimiento y crecimiento del proletariado, como “la significación total de la historia” (AD, 229 [284]). En este caso, el desarrollo de la clase proletaria porta, entonces, la verdad de la historia humana, encarna su realización o, en palabras de Merleau-Ponty, su “recuperación” (AD, [284])¹³⁵. Pero es precisamente esta recuperación la que suprime todo afuera y lo único que queda es la homogeneidad ligada a la realización de una meta definitiva. En otras palabras, la victoria revolucionaria, que en este lenguaje marxista, y también marxiano, sólo se realiza como negación de la negación, se traiciona a sí misma en una positividad que ya no tiene necesidad de ser contestada justamente porque ha eliminado su afuera, es decir, la oposición misma. Ahora bien, para Merleau-Ponty esta especie de dialéctica caduca no sólo caracteriza al pensamiento del “fin de la historia”, sino también a aquel de la llamada “revolución permanente”, expresión acuñada por Marx, pero después utilizada como bandera de lucha por Trotsky¹³⁶. Es en esta crítica que, a mi juicio, se expresa el profundo sentido de la postura de Merleau-Ponty sobre la institución.

En un comienzo, la revolución permanente se comprende como lo otro del cierre de la historia: “la revolución permanente quiere decir que no existe un régimen definitivo, que la revolución es el régimen del desequilibrio creador, que siempre habrá otras oposiciones que deben ser superadas, que por lo tanto siempre es necesario que exista una oposición en el interior de la revolución” (AD, 230 [285]). En este sentido, la revolución se relativiza, no

¹³⁵ Esta frase no aparece en la traducción al español. La frase completa en la versión francesa es la siguiente: “...de croire que l’histoire organisait elle-même sa propre récupération, que le pouvoir du prolétariat serait sa propre suppression, négation de la négation » (AD, [284]).

¹³⁶ Marx utiliza esta expresión en *La lucha de clases en Francia* por referirse a la transición de la sociedad de clases a la sociedad sin clases a través de la dictadura del proletariado (Véase LCF, 153). Al respecto, comenta Trotsky: “La revolución permanente, en el sentido que Marx daba a esta idea, quiere decir una revolución que no se aviene a ninguna de las formas de predominio de clase, que no se detiene en la etapa democrática y pasa a las reivindicaciones de carácter socialista, abriendo la guerra franca contra la reacción, una revolución en la que cada etapa se basa en la anterior y que no puede terminar más que con la liquidación completa de la sociedad de clases” (Trotsky 2007, 26). Para Trotsky, la revolución permanente sostiene que “en los países atrasados, el camino de la democracia pasaba por la dictadura del proletariado” (Trotsky 2007, 27). Esto quiere decir, que hay un “nexo continuo”, “un ritmo revolucionario permanente” entre la revolución democrática y la transformación socialista. En *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty explica esta expresión de la siguiente manera: “Por medio de la revolución permanente Trotsky expresa la idea de que la revolución proletaria puede ser inminente en una sociedad que sin embargo no la maduró por sí misma, que la revolución burguesa y democrática puede abrir en ella un círculo de transformaciones que sólo se acabará con la revolución socialista, que en las sociedades atrasadas tal vez sólo el proletariado tenga la fuerza para realizar la revolución democrática...” (AD, 99 [123]).

puede llegar a un estado de equilibrio; su desarrollo queda siempre abierto al cuestionamiento y a la oposición interna. No hay un cierre definitivo, una reconciliación última, sino una apertura dialéctica. Sin embargo, esta concepción de la revolución se enfrenta de entrada a un problema: “¿Pero cómo asegurarse de que una oposición interior no es una oposición a la revolución?” (AD, 230 [285]). La pregunta ciertamente no es fácil de responder. Pero la respuesta resulta determinante para garantizar la permanencia de la misma revolución. En otras palabras, si la revolución no se convierte en una institución cerrada, debe haber siempre un lugar para la oposición. Pero la paradoja es que la revolución permanente sólo puede durar en el tiempo si la oposición tiene un límite, si logra internalizar la contestación. Por eso, Merleau-Ponty habla aquí de la figura de la “crítica oficial” como la “caricatura de la revolución permanente” (AD, 230 [286]). Esta crítica se permite, se expresa, tiene lugar, pero sólo hasta el momento en que se convierte en un elemento de poder que podría poner en cuestión al poder en su totalidad. Es por esta razón que es crítica “oficial”, crítica aprobada, pero en último término censurada.

Pero, ¿no es posible concebir una revolución permanente donde sea posible trascender la crítica oficial y se dé lugar a la crítica contestataria? ¿Una revolución en la que la verdad y la política no se destruyan la una a la otra, sino donde coexistan dialécticamente? Para Merleau-Ponty, la revolución permanente no da una respuesta satisfactoria a las anteriores preguntas. Su supuesta re-institución incesante se reduce a la oposición permitida de la crítica oficial; su significado esencial coincide así con su caricatura. De ahí que en ella sobreviva la creencia en el fin de la historia y, por lo tanto, la revolución se tome como un absoluto. Esto quiere decir que en vez de conservar la división y aceptar el conflicto, la revolución permanente es la anulación de cualquier desacuerdo de fondo. Así, la cuestión se convierte en saber si “la revolución no hace por principio lo contrario de lo que quiere y no establece una nueva élite, aunque bajo el nombre de revolución permanente” (AD, 231 [287])¹³⁷. En caso de que la hipótesis sea confirmada, la revolución permanente no es más que una versión refinada del fin de la historia y, por ende, una forma apenas más depurada para expresar la supresión de la dialéctica. En palabras de Merleau-Ponty:

¹³⁷ Traducción ligeramente modificada.

Si se concentra toda la negatividad y todo el sentido de la historia en una formación histórica existente, la clase proletaria, es preciso entonces dar carta blanca a quienes la representan en el poder, porque *todo cuanto es extraño [est autre] es enemigo*. Entonces no hay más oposición, no hay más dialéctica manifiesta (AD, 231 [287]).

Si lo otro se convierte en enemigo, porque el proletario concentra en sí mismo todo el sentido de la historia, “en una revolución no hay oposición y libertad durante mucho tiempo” (AD, 231 [287]). Esta falta de oposición crea una distancia insalvable entre verdad y acción. Sin la posibilidad de una crítica contestataria, aquel que actúa, que ejerce el poder en determinado momento, ignora su verdad, esto es, ignora la imagen que otros tienen de él. Esta ausencia de comunicación entre verdad y acción elimina la dialéctica, anula al fin y al cabo la posibilidad misma del incesante antagonismo.

Ahora bien, de esta identificación entre revolución permanente y revolución como fin de la historia, Merleau-Ponty infiere que la eliminación de la oposición —en el fondo, de la dialéctica— es una característica de *toda* revolución y que, lo que está aquí en juego es el fracaso de poder asegurar un espacio durable de libertad:

Que todas las revoluciones conocidas degeneren, no es ésta una casualidad: es que nunca pueden ser, como régimen instituido, lo que eran como movimiento, y, justamente, porque ha tenido éxito [*a réussi*] y ha llegado hasta la institución [*a abouti à l'institution*], el movimiento histórico no es más él mismo, se “traiciona” y se “desfigura” al hacerse [*c'est qu'il se « trahit » et se « défigure » en se faisant*]. Las revoluciones son verdaderas como movimientos y falsas como regímenes (AD, 232 [287])¹³⁸.

Merleau-Ponty expone finalmente aquí la aporía que parece constitutiva no sólo de la revolución permanente, sino de toda revolución conocida. El intento por “rehacer la historia desde su base” (AD 232 [287]), por lograr una transformación radical de una sociedad, se traiciona a sí mismo justo en el momento en que busca perdurar en el tiempo. Pero, como lo dice al principio de la cita, no es por casualidad que esto sucede. Existe una lógica interna que conduce a la revolución a su desfiguración: su institución es su falsedad. Como movimiento conserva su verdad, porque no se toma como lo absoluto, porque siempre se confronta con lo otro y deja una apertura a la libertad. Pero como régimen se hipostasia, se encierra en sí mismo y termina haciendo lo contrario de lo que quería hacer en primer

¹³⁸ Traducción modificada.

lugar. Esto sugiere, entonces, que la existencia de la libertad y la oposición, que Merleau-Ponty llama dialéctica, no es más que un asunto momentáneo en la revolución, dura sólo mientras que el movimiento revolucionario se acomoda, mientras va encontrando su lugar en el poder.

Entonces, si la revolución es sólo verdadera como movimiento, ¿está ella ya desde el comienzo condenada al fracaso como institución de un nuevo orden político? O, en otras palabras, ¿debe ella simplemente recorrer su propio círculo sin jamás encontrar un punto de estabilidad? Hasta ahora la crítica de Merleau-Ponty muestra que la revolución fracasa, no por causas accidentales, sino por una razón que la atraviesa de un extremo a otro o, mejor, por una racionalidad que la conduce a una traición segura. Sin embargo, de esto no debe inferirse que la única salida sea el abandono de toda posibilidad de una dimensión durable de la acción política. De hecho, como lo intentaré mostrar más adelante, el reconocimiento de esta aporía no es necesariamente una renuncia a la institución, sino que también puede ser una invitación a pensarla de otro modo.

En todo caso, al continuar en el epílogo con el argumento sobre la desfiguración de la revolución, Merleau-Ponty sigue su crítica al pensamiento revolucionario, concentrándose sobre todo en la concepción marxista. Según él, esta concepción admite dos perspectivas de la historia que, aunque son distintas, finalmente se encuentran y coinciden entre sí. La primera perspectiva considera que la revolución es el fruto de la historia, la actualización de una sociedad que ya está en obra en la formación social anterior. En este caso la revolución aparece –según las palabras de Trotsky, citadas por Merleau-Ponty– como un gasto accesorio [*faux frais*] del desarrollo histórico. Su manifestación depende de la reunión de ciertas condiciones exteriores o, en jerga marxista, según determinadas “condiciones objetivas”. Por eso sostiene Merleau-Ponty que, bajo esta perspectiva, la revolución, “en tanto está en las cosas” es indiscutible (AD, 232 [288]). La clase revolucionaria, que eliminará a la clase en el poder, es resultado de la maduración de la historia, un efecto de su propio progreso. Este optimismo revolucionario, fundado en el desarrollo objetivo de los hechos históricos, contrasta, en principio, con la otra perspectiva, aquella de la ruptura continua que caracteriza a la revolución permanente. En esta segunda perspectiva, el acento se pone sobre todo en el aspecto subjetivo de la revolución, es decir, en la conciencia de

clase y en el valor de la lucha que excede el marco de las condiciones objetivas. Así, la revolución no parece garantizada por el progreso de la historia, sino que está sujeta a los cambios incesantes, al desequilibrio que no tiene término. La toma del poder por una nueva clase no es final de la lucha, sino una fase provisoria. En el lenguaje de la revolución permanente esto quiere decir que el optimismo revolucionario de la primera perspectiva está lejos de ser alcanzado, ya que lo que prima es el pesimismo, el desequilibrio y el carácter provisorio de lo logrado en la revolución. Como lo resume Merleau-Ponty: “la revolución es progreso cuando se le compara con el pasado, pero decepción y fracaso [*avortement*] cuando se le compara con el porvenir que dejó entrever y que ahogó” (AD, 233-234 [290])¹³⁹. La lucha es, por tanto, continua; existe una revolución dentro de la revolución. La clase que parece progresista se torna reaccionaria en el momento mismo en que toma el poder y, por eso, la revolución no es nunca una tarea acabada.

Sin embargo, como ya se mencionaba anteriormente, dado que la revolución permanente depende en todo caso del lugar que en ella tiene la clase proletaria, el desequilibrio finalmente encuentra su estabilidad cuando la historia llega a un estado de maduración donde las condiciones objetivas y subjetivas coinciden. En otras palabras, la síntesis entre las dos perspectivas marxistas de la historia permite que la revolución permanente se instale en el poder, pero no provisionalmente, sino en la forma definitiva del proletariado que es “la supresión de todas las clases y de sí misma como clase” (AD, 234 [290]). Así, el proletariado y el fin de la historia se encuentran y sellan la síntesis entre el realismo filosófico y la lucha intersubjetiva. El desequilibrio entre progreso y derrota de la revolución se le imputa únicamente a la burguesía, que incumple el requisito de la universalidad y, por lo tanto, cada vez que toma el poder pone por encima de los intereses generales de toda la sociedad sus intereses particulares de clase. El proletariado, por su parte, se erige como clase universal y cierra el movimiento revolucionario, evitando de este modo su continua transformación. En otras palabras, la revolución permanente de Trotsky anula el drama interhumano, el conflicto intersubjetivo, ya que finalmente identifica el sentido de la historia con el poder proletario. Merleau-Ponty vuelve, entonces, al punto inicial del epílogo: la revolución permanente, en apariencia diferente al fin de la historia,

¹³⁹ Traducción ligeramente modificada.

coincide con este último, dado que se basa en la revolución proletaria como revolución sin equívocos, como clausura de una cadena de acontecimientos. Por tanto, en el momento en que el optimismo y el pesimismo marxistas coinciden, la revolución permanente no es más que el desarrollo ineluctable de las cosas; un futuro ya presente y definido según la negatividad de una única clase. Con esto se reafirma el fracaso de la revolución. El proceso revolucionario “pasa así al subjetivismo extremo, o, lo que es lo mismo, al extremo objetivismo, y en todo caso no sufre la mirada de una oposición” (AD, 235 [291]).

La revolución permanente, aunque reconoce el elemento de la lucha y la intersubjetividad, tiene como trasfondo el naturalismo y realismo de las condiciones objetivas. El subjetivismo del proletariado coincide con una visión determinista de la historia. Así, una nueva élite se instala en nombre de la negatividad permanente y la realización de lo universal. Pero este hecho depende de lo que Merleau-Ponty llama el “milagro” de la dictadura del proletariado:

Pero entonces una filosofía proletaria de la historia consiste en postular este milagro: que la dictadura emplea las armas de la burguesía sin convertirse en algo semejante a la burguesía, que una clase dirige sin entrar en decadencia, cuando en realidad sabemos que toda clase que dirige el todo se revela como particular por ese mismo acto, consiste en postular que una formación histórica, el proletariado, puede ser instituida en clase dirigente sin retomar las servidumbres del papel histórico, y que puede acumular y guardar intacta en sí misma toda la energía de las revoluciones pasadas, animar sin desfallecimientos su aparato institucional y anular en su degeneramiento [*dégénérescence*] (AD 246 [305]).

El fracaso de la revolución está entonces ligado a la filosofía proletaria de la historia que busca depositar en una formación histórica particular, el sentido total de los acontecimientos y la realización de la universalidad. Esta filosofía es el final de la dialéctica, porque expulsa de sí misma la ambigüedad, el equívoco, y se muestra como una totalidad cerrada incontestable. La reconciliación de la sociedad elimina el conflicto, así como el desarrollo objetivo anula la contingencia. Desde esta perspectiva, la institución es la culminación del movimiento y la imposición de un nuevo régimen de dominación que detiene la potencia insurreccional. La clase dirigente, teóricamente fundada en el “milagro” de la universalidad, se revela como particular cuando ocupa el poder. Así, para Merleau-Ponty, la derrota de la revolución, desde una concepción marxista, no es accidental, sino

necesaria: “la revolución y su fracaso serían la misma cosa [*ne feraient qu’un*]” (AD, 244 [303]).

Toda revolución finalmente fracasa

No es arriesgado sostener que *Sobre la revolución* es una sugerente narración del fracaso de las revoluciones modernas. Aunque, como se verá más adelante, el fracaso de la Revolución norteamericana se explica por algunas razones diferentes al de la Revolución francesa, ambas son finalmente derrotadas, puesto que no encuentran las instituciones adecuadas para preservar el espacio público como condición de la libertad política. En *Sobre la revolución*, Arendt pone a prueba algunas de las categorías de *La condición humana* y *Entre el pasado y el futuro*¹⁴⁰, que ya he examinado en los anteriores capítulos de esta tesis. En particular, muestra a través de ejemplos históricos concretos la relación entre libertad e inicio. Para ella, como para Merleau-Ponty, las revoluciones no pueden ser confundidas con meros cambios, puesto que son interrupciones radicales del acontecer histórico. Esta ruptura nos confronta “directa e inevitablemente con el problema de comenzar [*the problem of beginning*]” (SR, 25 [21])¹⁴¹. El comienzo, aquello inédito que no se había vivido o experimentado antes, coincide para ella con la experiencia de la libertad o, más precisamente, con la fundación de un espacio donde esta última es posible. De ahí que exista una relación estrecha entre inicio e institución, entre el acto de fundación y su permanencia.

La libertad política, entendida como la experiencia de un nuevo comienzo, sólo es comprensible y realizable en un espacio político. En el caso específico de las revoluciones, esta experiencia exige la institución de una nueva forma política, la creación de un “espacio de aparición [*space of appearances*] donde la libertad puede desplegar sus encantos y llegar a ser una realidad visible y tangible” (SR, 43 [33])¹⁴². Esto quiere decir que el inicio inédito de la revolución es inseparable de la constitución de lo que Arendt llama el “nuevo cuerpo político” [*new body politic*] y, por ende, la durabilidad de este cuerpo es, en principio, la garantía de la libertad misma. Por eso, como se mencionaba en la segunda

¹⁴⁰ Véase Forti 2001, 287.

¹⁴¹ Traducción modificada.

¹⁴² Traducción ligeramente modificada.

parte del presente trabajo, la libertad no equivale para Arendt a la liberación de la opresión. Ser libre significa fundamentalmente la participación, bajo condiciones de igualdad, en los asuntos comunes¹⁴³. Pero esta participación requiere de un ámbito público y, de este modo, la permanencia de este ámbito, su institución durable, se convierte en un tema central para la libertad revolucionaria.

Esta preocupación por la durabilidad se pone de manifiesto en la interpretación que Arendt hace de Maquiavelo. Según ella, el interés central de este último por las mutaciones, las variaciones y las alteraciones –que aparentemente permitirían clasificarlo como un ‘teórico del cambio político’– era “precisamente consecuencia de su interés por lo inmutable, lo invariable y lo inalterable, es decir, lo permanente y lo durable” (SR, 46 [36]). Maquiavelo percibió como pocos el significado político de la novedad, pero al mismo tiempo centró su teoría política en la posibilidad de fundar un cuerpo político permanente. Así, para él, lo fundamental de la revolución era la institución, entendida como *lo stato*. Aunque Arendt se separa de Maquiavelo en varios puntos –principalmente en la estrecha relación que éste establece entre revolución y violencia–, lo cierto es que su propia aproximación a la revolución conserva cierto “espíritu maquiaveliano”. Ella es consciente de que la constitución de la libertad está inevitablemente ligada a su permanencia y, por tanto, que la novedad tiene que ser pensada junto con la institución.

Sin embargo, es justamente en el análisis de las revoluciones que Arendt se confronta con un *impasse* en principio insuperable: toda revolución traiciona su inicial impulso de libertad y, por tanto, se convierte a fin de cuentas en una revolución frustrada. Pero, ¿está tal derrota, tal incapacidad de encontrar las instituciones durables, inscrita en el mismo concepto de revolución? ¿Es la acción revolucionaria solamente un acción fundadora que no puede tornarse en una estructura estable, aún cuando su objetivo es instituir un nuevo cuerpo político? Para responder a estas preguntas habría que distinguir primero la

¹⁴³ Por ejemplo, al referirse al asunto de los derechos civiles, Arendt sostiene: “Todas estas libertades, a las que debemos sumar nuestra propia pretensión de ser libres del miedo y de la pobreza [*want and fear*], son sin duda esencialmente negativas; son consecuencia de la liberación, pero no constituyen de ningún modo el contenido real de la libertad, la cual, como veremos más tarde, consiste en la participación en los asuntos públicos o en la admisión en la esfera pública. Si la revolución [se refiere a la norteamericana] hubiese tenido como objetivo únicamente la garantía de los derechos civiles, entonces no hubiera apuntado a la libertad, sino a la liberación de la coerción ejercida por los gobiernos que se hubiesen excedido en sus poderes y violado derechos antiguos y consagrados” (SR, 41-42 [32]).

definición arendtiana de la revolución de otras definiciones conocidas. Arendt misma emprende esta tarea desde el comienzo de su libro y, de nuevo, apunta al pensamiento de Marx. Para ella, la revolución no debe ser comprendida como el resultado del desarrollo del proceso histórico. En este caso, la pensadora recurre una vez más al argumento relacionado con la filosofía de la historia marxiana, pero se centra sobre todo en la conexión entre revolución y necesidad.

Como se veía en algunos de los capítulos anteriores de esta tesis, la interpretación arendtiana de Marx está siempre mediada por la ineludible influencia que Hegel ejerce en su pensamiento. Aunque Arendt no deja de señalar las diferencias entre ambos –por ejemplo, la filosofía de la historia hegeliana es contemplativa y retrospectiva mientras que la marxiana depende de una acción orientada hacia el futuro–, según ella, para el infortunio de su propio pensamiento político, Marx no renuncia a la dialéctica. Así, aunque su filosofía de la historia no se define por el progresivo despliegue del Espíritu, sí está condicionada por el desarrollo dialéctico de las contradicciones socio-económicas que determinan el curso histórico. Por eso Marx, según Arendt, aborda la revolución a través de categorías hegelianas, aun cuando la conclusión sobre el carácter necesario de la historia no emana del punto de vista del espectador que observa el espectáculo de las acciones históricas de los seres humanos. En otras palabras, como Hegel, Marx “convirtió en histórico todo lo que había sido político –acciones, palabras, sucesos–” (SR, 69 [52]), pero no lo hizo a través de una mirada contemplativa al pasado, sino aprendiendo la lección hegeliana de que el movimiento histórico debía ser comprendido como un proceso dialéctico e inevitable.

El problema que Arendt encuentra en esta aplicación marxiana de la dialéctica al concepto de “revolución” es, de un lado, la continuidad y concatenación de los acontecimientos históricos orientados hacia la superación de las contradicciones socioeconómicas y, de otro, la relación de causalidad que se establece entre estas contradicciones y el efecto final del suceso revolucionario. Sin detenerse en el significado de la praxis humana para el pensamiento marxiano de la historia, Arendt centra su atención en la primacía de la noción de “proceso” y en su relación con la necesidad. El hecho de que Marx haya utilizado la dialéctica para explicar el desarrollo de la historia según el tránsito entre formaciones

socioeconómicas, es, para ella, un claro indicio de que el pensador alemán no puede escapar de la estrecha conexión que Hegel establece entre necesidad y libertad. La libertad, entendida como meta de la revolución, es fruto del proceso necesario de la historia que avanza de manera automática e irresistible hacia su desenlace.

Para Arendt, esta manera hegeliano-marxiana de pensar la revolución es una de las consecuencias de mayor alcance de la Revolución francesa. Si en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Marx reconoce que la Revolución francesa había sido interpretada con ropaje romano, “es igualmente cierto que todas las revoluciones que le sucedieron, incluida la Revolución de Octubre, fueron interpretadas siguiendo las pautas y las efemérides que condujeron desde el 14 de julio al 9 de Termidor y al 18 de Brumario” (SR, 67 [50]). Es este concepto de revolución, entendido a partir de la necesidad histórica, el que sobrevivió y permaneció como un espectro en las revoluciones posteriores. Prueba de ello, según Arendt, es la Revolución rusa, cuyos protagonistas no se fijaron en los actores de la Revolución francesa, sino en el curso de los acontecimientos y, por eso, adquirieron “la habilidad de interpretar cualquier papel que el gran drama de la historia pudiera asignarles” (SR, 77 [58]). El problema de fondo es, entonces, que la historia como un desarrollo necesario toma la forma de un drama donde lo que importa no es la revelación de los agentes, sino la continuidad y culminación del proceso. Por lo tanto la fuerza de la historia se pone por encima de las palabras y los actos de los seres humanos. La lección que Hegel y Marx –pero también los futuros actores revolucionarios– extrajeron de la Revolución francesa fue, entonces, la primacía del desarrollo histórico frente a la manifestación de la acción política.

Ahora bien, en esta sustitución de la acción por la historia, Arendt encuentra lo que en la segunda parte de esta tesis se denominó “el triunfo de la vida sobre la política”. Para la pensadora alemana, el proceso histórico tiene como uno de sus más importantes orígenes el proceso de la naturaleza y, por eso, es posible establecer un paralelo entre la necesidad histórica y la necesidad biológica. El carácter automático e irresistible del proceso histórico es comparable con las necesidades del proceso de vida, ya que el curso objetivo de los acontecimientos históricos se desarrolla con la misma urgencia que las exigencias del cuerpo humano. En palabras de Arendt, “la necesidad del proceso histórico, concebida

originariamente a imagen del movimiento rotatorio, necesario y sometido a las leyes de los cuerpos celestes encontró su equivalente en la necesidad recurrente a la que está sometida toda la vida humana” (SR, 79 [59]). La simbología biológica sella así la concepción de la revolución como un desarrollo único e irresistible que arrasa con las oscilaciones y contingencias de la acción humana.

Esta atención a la necesidad, tanto del proceso vital como de la historia es, como ya ha sido examinado en otros capítulos de esta tesis, lo que Arendt rechaza del pensamiento de Marx. La realidad biológica expresada en el proceso vital y de manera más determinante en la cuestión social, se convierte en el motor de la historia. Bajo esta perspectiva, según Arendt, la revolución no apunta hacia la fundación de la libertad, sino hacia la solución de la cuestión social en el progresivo transcurrir de los sucesos históricos. Es precisamente esto último lo que Marx aprendió de la Revolución francesa, pues fueron estas urgencias de la necesidad las que inauguraron la tradición de las revoluciones liberticidas. En otras palabras, la noción marxiana de “revolución” es, para Arendt, una elaboración conceptual de los elementos centrales de la Revolución francesa. Fue en ella en que irrumpió la multitud de los pobres y se hicieron visibles las decisivas necesidades del pueblo. Pero mientras que, para Marx, “la razón por la cual la Revolución francesa había fracasado en fundar la libertad no había sido otra cosa que su fracaso en resolver la cuestión social” (SR, 82 [62]), para Arendt, el fracaso se explica precisamente por haber tomado la cuestión social como un problema que podría ser resuelto por la revolución misma.

Como se mencionaba en la segunda parte de este trabajo, es precisamente la irrupción de la cuestión social lo que condiciona, desde sus orígenes, la ruina de la Revolución francesa. La visibilización de la multitud de los pobres en la esfera pública señala, desde el comienzo de la revolución, el fin de la libertad. En palabras de Arendt:

Cuando éstos [los pobres] aparecieron en la escena de la política, la necesidad apareció con ellos y el resultado fue que el poder del antiguo régimen perdió su fuerza y la nueva república nació sin vida [*stillborn*]; hubo que sacrificar la libertad a la necesidad, a las urgencias del propio proceso vital (SR, 79 [60])¹⁴⁴.

¹⁴⁴ Traducción modificada.

El abandono de los iniciales impulsos libertarios y el advenimiento final del terror se explican por el intento de satisfacer, a través de la revolución, las carencias vitales del pueblo. Es entonces el origen social de la Revolución francesa el que determina su derrota. Pero este origen social debe entenderse en dos sentidos. De un lado, en la sociedad francesa de la época abundaba, según Arendt, la pobreza o, más precisamente, la miseria y la indigencia; condiciones que por lo demás no eran, para la autora, determinantes en el caso de la sociedad norteamericana. De otro lado, los revolucionarios franceses estaban convencidos de que estas condiciones eran radicalmente modificables por medios políticos y que era posible instaurar así un nuevo orden que liberara a los seres humanos de tales penurias. El fracaso es, de este modo, consecuencia de la situación de partida de la revolución, pero además resultado del uso y abuso de “las potentes fuerzas de la miseria y la indigencia en su lucha contra la tiranía y la opresión” (SR, 148 [112]).

La aparición de la pobreza en la arena pública determina el propósito de la revolución: no es la construcción de la libertad, sino la vida y la felicidad las que se convierten en la guía de la acción de los revolucionarios. Por esta razón, la vida biológica y su irresistible proceso, ligados a la supervivencia y a las urgencias naturales de la especie, anulan la dimensión política de la revolución. De nuevo, el tema de fondo es aquí, para Arendt, la distinción entre la vida y la política o, en el lenguaje de *Sobre la revolución*, entre la necesidad y la libertad. La Revolución francesa es el testimonio histórico de los efectos de la confusión entre los anteriores elementos, el ejemplo claro de lo inadecuado que es “intentar liberar a la humanidad de la pobreza por medios políticos” (SR, 151 [114]).

Así pues, en el caso de la Revolución francesa, la acción se traiciona a sí misma en la medida en que intenta resolver por medio de la política la cuestión social. El peligro que Arendt ve en este propósito es la confusión entre libertad y necesidad que se expresa tanto en la sustitución de la política por la historia como en la subordinación del espacio público al proceso vital. En *Sobre la revolución*, esto pareciera sugerir, en principio, que el modelo de la Revolución francesa estaba condenado al fracaso y que el mayor problemas del pensamiento revolucionario consiste en que fue justamente este modelo el que se adoptó en todas las revoluciones subsiguientes, con la excepción de la Revolución húngara. Y, continuando esta interpretación, sería posible sostener que frente a este modelo de derrota

de la Revolución francesa, Arendt presenta el de la Revolución norteamericana, que no surgió en condiciones de miseria e indigencia y cuyo propósito no era resolver el asunto de la pobreza, sino constituir un espacio donde fuera posible la manifestación de la libertad política y la felicidad pública. Pero, como lo pone de manifiesto la última parte de *Sobre la revolución*, la Revolución norteamericana también fracasa.

El éxito inicial de esta revolución se debe a su preocupación por la felicidad pública, que se origina en la posibilidad de participar y hacerse cargo de los asuntos públicos. Esta felicidad se conecta directamente con la libertad entendida en su sentido positivo y no meramente negativo. Es decir, Arendt no piensa sólo en la garantía constitucional de los derechos fundamentales y civiles, sino principalmente en la institución de un espacio público donde los ciudadanos pueden ocuparse de los asuntos comunes en condiciones de igualdad. Esta libertad pública o política no es un asunto del fuero interno del individuo ni una capacidad voluntaria de elegir entre diferentes alternativas, sino una realidad tangible engendrada a través de la acción de los seres humanos y hecha visible en la plaza pública. Por eso la libertad política no se define partiendo de la felicidad privada, sino de la felicidad que consiste en “el derecho que tiene el ciudadano a acceder a la esfera pública, a participar del poder público [*in his share in public power*]” (SR, 168 [127]). Como en otros momentos de su obra, Arendt resalta aquí que libertad y poder se implican mutuamente.

La Revolución norteamericana pone de manifiesto el estrecho vínculo entre poder y libertad precisamente a través de la *constitutio libertatis*. La idea central de la revolución es la “fundación de un cuerpo político que garantice la existencia de un espacio donde pueda manifestarse la libertad” (SR, 165 [125]) y esta fundación se entiende como la elaboración de una nueva Constitución. Como lo recuerda Wellmer –al insistir en que en la obra de Arendt perviven ciertos rasgos del repensar heideggeriano de las categorías aristotélicas–, la *constitutio libertatis* es comprendida como “apertura de un mundo, como ruptura del continuo de la historia, como un recomienzo radical” (Wellmer 2013, 37). La Constitución es así compatible con el inicio libertario y la inauguración de un espacio público que no existía previamente. De hecho, ambos fenómenos son correlativos, puesto que para que haya una real experiencia de la libertad, es necesario que la Constitución fije los límites y las reglas del ámbito donde los ciudadanos pueden ocuparse de sus asuntos comunes. La

fundación debe ir, entonces, seguida por una Constitución para garantizar la continuidad del ejercicio de la felicidad pública. El nuevo cuerpo político, con sus recién creadas instituciones, tiene que mantener vivo “el espíritu revolucionario”, una vez la revolución misma haya llegado a su fin. Pero es justamente este segundo paso el que la Revolución norteamericana no logra dar a cabalidad:

Sin embargo, incluso en América, donde tuvo plena realización la fundación de un nuevo cuerpo político y donde, por consiguiente, en algún sentido, la Revolución alcanzó su objetivo real, esta segunda tarea de la revolución, el afianzamiento del espíritu que inspiró el acto de fundación, la realización del mismo –una tarea que, como veremos, fue considerada especialmente por Jefferson como supervivencia del nuevo cuerpo político– se frustró casi desde el principio (SR, 166 [126]).

El problema que no consigue superar la Revolución norteamericana es de nuevo la preservación de la libertad, puesto que no encuentra las instituciones que hagan durable la apertura que trae consigo la fundación de un nuevo cuerpo político. El nuevo espacio público parece así por la incapacidad de conservar el espíritu revolucionario que debe darle continuidad al acto fundacional. De este modo, a diferencia de la Revolución francesa, la norteamericana no fracasa por otorgarle una prioridad a la liberación frente a la libertad pública, sino por la transición fallida del poder revolucionario al gobierno constitucional. Sin embargo, según Arendt, este problema sobre la transición tampoco fue ajeno al caso francés. Por el ejemplo, el gran temor de Robespierre con respecto a este tema consistía en que el gobierno constitucional pusiera fin a la libertad pública y ahogara así al poder revolucionario en las nuevas aguas de las libertades civiles. Los norteamericanos experimentaron un temor similar que, aunque también dependía de la relación entre lo público y lo privado, se manifestó en todo caso de manera diferente:

Por lo que se refiere a la Revolución americana, se trata de saber si el nuevo gobierno iba a constituir por sí mismo una esfera para la “felicidad pública” de sus ciudadanos, o si había sido concebido únicamente para servir y garantizar, de modo más eficaz que el antiguo régimen, la búsqueda de la felicidad privada (SR, 177 [133]).

Ahora bien, fue precisamente este temor el que finalmente se materializó en la Revolución norteamericana. La libertad pública, que encarnaba el significado original de la revolución, desapareció rápidamente cuando la libertad privada se convirtió en la meta del proceso

norteamericano. La “búsqueda de la felicidad” de la Declaración de Independencia se evidenció entonces como una formulación ambigua que permitió que la felicidad pública fuera rápidamente olvidada y reemplazada por la búsqueda del apolítico bienestar privado. De este modo, aunque la Revolución norteamericana no subordinó la institución de la libertad a la cuestión social, sí la reemplazó por otro fin: la búsqueda de la felicidad fuera del ámbito público. Y esto, a su vez, alteró considerablemente el significado y la función del poder, dado que éste se convirtió simplemente en la garantía de protección de la felicidad privada.

Como en el caso de la Revolución francesa, en Norteamérica se quiso establecer una meta última de la política más allá de la política. Pero a diferencia de dicha revolución, este hecho no fue determinante desde el principio, sino que se manifestó tiempo después, una vez se perdió el espíritu fundacional y se olvidó el comienzo que había dado lugar una nueva Constitución. Tal olvido determinó el cambio de lugar de la libertad –de la esfera pública a la privada– y, al separarla del poder, dio inicio a la funesta ecuación entre “gobierno y mal necesario” (SR, 183 [137]). El proceso que describe este intento fallido por instituir el impulso revolucionario es el de la despolitización. De la misma manera que la cuestión social anula la acción, la felicidad privada reemplaza a la libertad política. Así, aunque la Revolución norteamericana no sufrió las presiones de la miseria y la indigencia, sí cedió ante las amenazas de la riqueza. El fin del nuevo gobierno no fue la libertad, sino la prosperidad y, de este modo, el consumo y la abundancia recordaron que “los lazos de la necesidad no necesitan ser de hierro, pueden ser de seda” (SR, 185 [139]).

Sin embargo, para Arendt, el fracaso de la Revolución norteamericana no se explica exclusivamente por esta transformación de la libertad causada por las presiones de la riqueza. De la mano con una cultura dedicada al bienestar privado apareció el problema del sistema de representación. Este sistema falló en dotar a la revolución de una institución durable y, por tanto, en mantener vivo el recuerdo del espíritu revolucionario. Si bien el sistema representativo permitía crear un espacio para ejercer la libertad a través de la discusión, la acción y las decisiones en común, sólo los representantes del pueblo, y no el pueblo mismo, pudieron beneficiarse de él. El caso del sistema de representación ejemplifica hasta qué punto la libertad pública puede degenerar en la simple administración

o en el gobierno de unos pocos, dependiendo de si dicho sistema es entendido como la delegación de los propios intereses en expertos o como el gobierno de representantes. Así pues, la incapacidad de la revolución para encontrar un espacio institucional que conservara el impulso de libertad a través de la acción política directa del pueblo, decidió su derrota. El pueblo fue así excluido de la esfera pública y poco a poco se fue desentendiendo de los asuntos comunes. La libertad fundacional se marchitó, entonces, porque la Constitución no supo “incorporar, constituir legalmente y fundar de nuevo, las fuentes originales de su poder y la felicidad pública” (SR, 330 [239]). La representación, así como la búsqueda exclusiva de la libertad privada, se convirtieron en fuentes de despolitización que privaron a los ciudadanos de la experiencia de la acción y de la libertad pública. El letargo y la desatención por lo común reemplazaron, de este modo, a la participación política.

Así pues, en el centro del problema de la institución de la libertad, se encuentra la brecha que se abre entre el origen y el desarrollo de la revolución. Si en el momento fundacional libertad y comienzo coinciden, en la preservación de este momento ellas tienden a distanciarse. Como se ha visto, la revolución, para Arendt, se define a partir de la novedad, del acontecimiento inédito que significa la apertura de un espacio público donde, en condiciones de igualdad, los ciudadanos pueden ocuparse de sus asuntos. Pero en la duración de este espacio, en la conservación de la experiencia de la libertad, la novedad se agota. Lo que no logra la Revolución norteamericana es cerrar la brecha entre el inicio y el desarrollo, porque una cosa es la libertad que experimentan los fundadores y otra la que viven los continuadores del proceso revolucionario. Mientras que los primeros quedan expuestos al sentido de la libertad y la felicidad públicas, los segundos se conforman con la libertad privada y el bienestar particular. De la manifestación de la política en la acción y el discurso de quienes quisieron instaurar un nuevo cuerpo político y redactar una nueva Constitución se pasa al sopor de quienes dejan a un lado los asuntos públicos y se dedican exclusivamente a la prosperidad de sus vidas individuales. Pero lo interesante es que, para Arendt, esto no se explica sólo por el deseo de la abundancia y la riqueza, sino por la forma misma de gobierno que se escoge para preservar el espíritu revolucionario. Este espíritu no dura lo suficiente, porque el mismo sistema de representación crea la separación entre el pueblo y el ejercicio de su poder político.

Aunque como se afirmaba al comienzo de este apartado, el fracaso de la Revolución norteamericana no se explica exactamente por las mismas razones que la Revolución francesa, lo cierto es que ambas se enfrentan en el fondo al mismo problema y ninguna de las dos logra resolverlo. En ambos casos los protagonistas de la revolución experimentaron el temor de perder el nuevo espacio público y la correlativa experiencia de la libertad política en manos del orden que debía seguir al acontecimiento revolucionario. Y lo que finalmente sucedió en ambas revoluciones fue que la política, cuyo fin está contenido en el mismo ejercicio de la acción y del discurso en el espacio público, encontró su meta en fines que, para Arendt, son transpolíticos: la solución de la cuestión social en el caso de la Revolución francesa y el deseo del bienestar privado en el de la Revolución norteamericana. En la primera, la libertad se sacrifica en aras de la liberación de la necesidad, en el segundo se confunde con la felicidad privada.

Institución, división y conflicto

Como se ha visto hasta el momento, tanto para Merleau-Ponty como para Arendt, el pensamiento de Marx es una referencia imprescindible a la hora de ocuparse del problema de la revolución y, sobre todo, de su prolongación en el tiempo. Pero aunque Marx es considerado, por los dos, como el gran teórico de las revoluciones, para ambos, la manera como el pensador alemán conecta la revolución con la historia pone de manifiesto las razones de su derrota. Según Arendt, esto último se expresa en la convicción marxiana de que la “revolución había sido más resultado de una fuerza irresistible que producto de ciertos acontecimientos y acciones” (SR, 352 [255])¹⁴⁵. Dicha interpretación coincide con lo que Merleau-Ponty llama “la historia como maduración”, que está basada en el desarrollo objetivo de los hechos. Pero, mientras que Arendt se centra en la inevitabilidad de la revolución, causada por la necesidad de las contradicciones socioeconómicas, Merleau-Ponty fija su atención en la concepción marxiana del sujeto revolucionario. En *Sobre la revolución*, Arendt no recurre al tema de la “fabricación de la historia”, al cual se aludía en las anteriores dos partes de esta tesis, sino al desarrollo dialéctico de los acontecimientos y, por tanto, a la necesidad que acompaña al proceso vital. Por eso, en este caso no se detiene explícitamente en el papel del sujeto en la historia y en la realización de

¹⁴⁵ Traducción modificada.

la revolución. Merleau-Ponty, por su parte, realiza un giro en su interpretación de Marx, ya que ahora el proletariado, que estaba en el centro de su reflexión sobre la filosofía de la historia en los textos de posguerra, se convierte en la razón del fracaso de la revolución.

Pero aunque Arendt y Merleau-Ponty realizan un énfasis diferente en las razones que explican la derrota de la revolución, finalmente llegan a una conclusión similar: el intento fallido por mantener el acontecimiento de libertad, que se inaugura con la transformación revolucionaria, está vinculado con la anulación de la pluralidad. En el caso de Arendt, lo anterior se infiere del triunfo de la vida sobre la política, puesto que al querer encontrar una solución política a la cuestión social se termina reemplazando la libertad por la necesidad y, por tanto, suprimiendo la distinción entre los actores. Aunque Merleau-Ponty no utiliza el término “pluralidad”, es claro que al referirse a la “dialéctica”, el pensador francés alude a la existencia de la oposición y, por tanto, a la permanente división en el seno de la comunidad política. Así pues, el problema de la filosofía de la historia marxiana es que concentra el sentido de la historia en el proletariado, y clausura de este modo cualquier posibilidad de contestación.

La pluralidad de la que habla Merleau-Ponty es, entonces, la que emerge cuando se conserva un *poder de negación*, esto es, un *afuera* del poder constituido. Esta es la dialéctica que debe preservarse viva aún cuando la revolución se convierta en gobierno. El pensador francés piensa aquí en el carácter relativo del poder, en la posibilidad de que el régimen abra un espacio a la oposición y permita la crítica incesante. Sin embargo, para él, el poder de la revolución, entendido desde el marxismo, se erige como un poder absoluto y, por esta razón, considera que su triunfo es el final del antagonismo. Así, detrás de esta argumentación se encuentra la filosofía de la historia que busca superar el conflicto a través de una sociedad reconciliada. Mientras que en el camino revolucionario la historia se despliega motivada por el antagonismo, una vez la revolución vence y se convierte en un nuevo régimen, la historia parece encontrar su estadio último en la supresión de la rivalidad que la animaba en un principio. Como ya ha sido mencionado en otras ocasiones, el desenlace de la lucha de clases es la abolición de la lucha misma, y es esta racionalidad la que ahora condiciona, para Merleau-Ponty, el fracaso de la institución de la revolución.

En *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty se separa claramente de su inicial entusiasmo con la filosofía de la historia marxiana que se evidenciaba en *Humanismo y terror*. Ahora advierte que la confusión entre el desarrollo de la historia y la misión del proletariado se basa en el supuesto de que es posible alcanzar una sociedad “verdadera” y homogénea. La concentración del sentido de la historia en una clase coincide con su propio *telos*: la victoria del proletariado representa la llegada a la sociedad última y, por tanto, la culminación del desarrollo histórico. Por eso, Merleau-Ponty considera que la realización de la revolución proletaria significa la caducidad de la dialéctica; lo cual no es otra cosa que la ruina de todo impulso revolucionario. En otras palabras, es justamente la existencia de la oposición incesante la que mantiene viva la fogosidad de la revolución. La división es, entonces, señal de una apertura al cambio, revela que las cosas pueden ser de otro modo. Es este desequilibrio el que no permite un cierre definitivo de la historia, puesto que sus problemas no pueden ser completamente resueltos. Merleau-Ponty piensa aquí en el carácter siempre inacabado de los conflictos de la coexistencia, en la imposibilidad de pensar en la conclusión de aquellos desacuerdos que son una parte constituyente de la vida entre varios. Por eso, en *Las aventuras de la dialéctica* no se expresa un abandono de la lucha. Todo lo contrario, Merleau-Ponty sigue sosteniendo que la vida social, siguiendo a Marx pero también a Maquiavelo, debe ser abordada a partir del conflicto. Sin embargo, se distancia de la filosofía de la historia marxiana que culmina este movimiento dialéctico en el régimen del proletariado.

Ciertamente, para Merleau-Ponty, la historia está atravesada por el sentido, pero no por *uno solo*. La pluralidad se impone en el desarrollo histórico, de la misma manera que lo hace en la coexistencia. Por eso ver al proletariado como destino, como encarnación de la universalidad o recuperación de la humanidad, significa aceptar que la institución de su poder es el final del drama interhumano. De este modo, en la filosofía del proletariado, la subjetividad revolucionaria coincide con la objetividad de los hechos. El sujeto revolucionario no hace más que confirmar el desarrollo único de la historia y la necesidad de su desenlace. El proletariado personifica la negatividad, ya que busca realizar una revolución sin equívocos. Es así que la institución de la revolución es sinónimo de petrificación del nuevo orden. El gobierno revolucionario traiciona el espíritu de cambio,

porque agota la energía de las transformaciones, esto es, las permanentes contradicciones que conforman el ser en común.

Arendt no habla exactamente de contradicciones o incluso de antagonismos de la coexistencia, pero su defensa de la pluralidad coincide con la importancia de la división en el seno de la comunidad política. Como se vio en capítulos anteriores, ella reivindica la historia de la libertad y de la revelación de los actores frente a la historia concebida a partir de la necesidad de un proceso irresistible. Libertad política y determinismo histórico son incompatibles y, por ende, la revolución sólo es experiencia de libertad en tanto no se rige por el desarrollo ineluctable de los acontecimientos. La libertad en la revolución tiene como condición la pluralidad y ésta es, a su vez, condición del conflicto político que no sólo se manifiesta en el cambio revolucionario sino que continúa en el espacio público que es inaugurado a través de este cambio. Este espacio compartido por un conjunto de actores, lejos de ser consensual, está abierto a la división y al desacuerdo. El nuevo cuerpo político no es aquel en el cual la convergencia de opiniones supera el conflicto, sino aquel donde la pluralidad se expresa como un disenso en el ámbito público que comienza con la fundación revolucionaria. El sentido de pluralidad que tiene en cuenta Arendt es contrario a la idea de una comunidad unificada, homogénea e indivisible. El vínculo que emerge con la manifestación de la pluralidad es, por el contrario, un vínculo de división, una distancia que se expresa *inter homines*. El espacio público que emerge con la revolución es “público” precisamente porque no está guiado por una sola voluntad ni se define a partir de la unanimidad. Su publicidad sólo se explica porque es un espacio dividido, porque se rige por el principio de la pluralidad.

Es justamente este principio el que, según Arendt, desaparece en la filosofía marxiana de la historia, no sólo a través del proceso vital que motiva el movimiento histórico, sino a partir de la teleología que sella la terminación del conflicto. Pero aún más, aunque Arendt no lo menciona explícitamente en *Sobre la revolución*, se infiere que su crítica a la revolución concebida a partir del marxismo tiene que ver también con el supuesto de un sujeto de la emancipación, esto es, con la idea marxiana de un agente de la historia. Como se mencionaba en la primera parte de esta tesis, para la pensadora alemana no hay algo así como *un sujeto* de la política, puesto que la acción siempre supone una pluralidad de

actores políticos y un espacio público donde tienen lugar una variedad de conflictos. El actuar plural que caracteriza a la política en Arendt, lleva al rechazo consecuente de la noción de un “sujeto colectivo”, portador de la emancipación y del sentido histórico. Así, a la unificación del ámbito político, ella contrapone la distinción y la revelación de los actores como la manifestación de un conjunto de singularidades. En sentido estricto, en el pensamiento arendtiano de la política no hay ni un sujeto individual ni colectivo. Al comprender la política a partir de una comunidad plural de actores, la “subjetividad” se aborda desde la revelación del *quién*, desde el devenir singular de los actores, y no desde la identidad de un sujeto previamente dado, inmutable e igual a sí mismo.

Así pues, aunque para Arendt el fracaso del paradigma marxiano de la revolución se explica principalmente por el triunfo de la necesidad vital sobre la libertad, su análisis coincide finalmente con el de Merleau-Ponty en la crítica a la relación que Marx establece entre desarrollo histórico y subjetividad. La novedad revolucionaria, el cambio radical del cuerpo político que emerge de la división social, se agota no sólo a causa de la necesidad histórica, sino además a razón de la conexión entre esta necesidad y el sujeto político de la emancipación. La permanencia del impulso de la revolución, de su carácter de acontecimiento y de la inauguración de un espacio inédito de libertad, supone un abandono de una filosofía de la historia que extrae su sentido del protagonismo de la clase proletaria. Ambos pensadores reconocen que la asociación entre la culminación de la lucha de clases y la centralidad del proletariado en este proceso, trae como consecuencia la eliminación de la pluralidad en la comunidad política y, por tanto, la existencia misma del conflicto y del litigio en el ámbito público. La revolución no sobrevive a esta supresión del antagonismo, porque el fin de la división equivale al fin de la distinción, y la distinción es, para los dos pensadores, condición fundamental de la libertad política.

Pero en el diagnóstico que Arendt y Merleau-Ponty presentan de la derrota de la revolución, no sólo la historia ocupa un lugar cardinal. En ambas reflexiones, la preservación de la libertad revolucionaria remite a la pregunta por la forma política, esto es, por las instituciones que deben conservar el espíritu revolucionario. En *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty señala que esta forma no puede ser la dictadura del proletariado. Como ya ha sido mencionado, una vez la clase proletaria se convierte en clase dirigente

instaura una nueva élite que termina traicionando la revolución. Arendt, por su parte, aborda este mismo problema sin referirse a este tipo de dictadura. Pero, como se veía unas páginas más atrás, considera que la pregunta por la forma política, en el caso particular de la revolución norteamericana, es lo que permite plantear la duración en el tiempo de la felicidad pública que inspiró desde un comienzo al proceso revolucionario. La preservación de la libertad se conecta, entonces, con el tipo de marco institucional que debe permitir la participación ciudadana en los asuntos públicos. El vínculo entre revolución e institución debe pensarse también a partir de la *forma política*. De ahí que Arendt recurra al ejemplo de los sistemas de consejos como una muestra de cómo el autogobierno puede mantener viva la felicidad pública que brota de la acción en concierto entre personas libres e iguales. Este sistema, a diferencia del representativo, tiene la ventaja de permitirle a los directamente implicados ocuparse sin intermediarios de sus asuntos comunes. Por eso sostiene Arendt que a través de dicha forma política es posible conservar la constitución para la libertad que se instituye en la revolución. Como se verá más adelante, esta pregunta por la forma política también ocupa a Merleau-Ponty al final de *Las aventuras de la dialéctica*, aunque su respuesta difiere bastante de aquella de la pensadora alemana. Marx, por su parte, no elude esta pregunta y de hecho la enfrenta sugestivamente en varios de sus textos, especialmente, según mi hipótesis, en aquel que se ocupa de la Comuna de París.

CAPÍTULO VI

LA FORMA POLÍTICA DE LA REVOLUCIÓN

En consonancia con una filosofía de la historia teleológica y determinista, la concepción marxiana de la revolución generalmente se entiende como un desenlace del acontecer social y político que se explica por las contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, que constituyen la “estructura económica de la sociedad” (IA, 192). Como se veía en la primera parte de esta tesis, el famoso prólogo de 1859, pero también hasta cierto punto *El manifiesto comunista*, sostienen que la revolución surge a partir de los desarrollos de los condicionamientos socioeconómicos y, por tanto, según la sucesión de estadios históricos que están determinados por el modo de producción de la vida material. En este caso, la revolución se concibe como la culminación de la necesidad histórica que está condicionada por la transformación de la base económica. Esta es la manera como Arendt y el Merleau-Ponty de *Las aventuras de la dialéctica*, interpretan la concepción marxiana de la revolución. La conmoción que genera el proceso revolucionario no puede ser separada de la filosofía de la historia que la justifica.

Sin embargo, esta concepción de la revolución, deudora ciertamente de una lectura que pone todo el acento en el desarrollo económico, coexiste con otra que se fija sobre todo en el papel de la lucha política en las grandes transformaciones sociales. Como lo afirma Bensaïd, parafraseando a Debord, Marx “es un pensador de la lucha, y no en primera instancia de la ley” (Bensaïd 2008, 102). Por ejemplo, en *El manifiesto comunista*, junto con el peso del análisis económico en el desarrollo histórico convive el factor de la lucha de clases y, como lo recuerda el mismo Marx, “toda lucha de clases es una lucha política” (MC, 165 [604])¹⁴⁶. La revolución no es el simple efecto de un proceso automático, predeterminado por las contradicciones que surgen en el seno de la base productiva, sino un acontecimiento que es inseparable de la acción política y de todas las incertidumbres que aquella trae consigo. Por eso, su temporalidad no es el del desarrollo necesario y mecánico,

¹⁴⁶ Marx recurre a una afirmación similar en *Miseria de la filosofía*: “Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política” (MF, 146 [231]).

sino el del contratiempo, el de la discordancia: las revoluciones “raramente están a la hora”, “no conocen el justo a tiempo” (Bensaïd 2008, 16).

El análisis sobre el carácter intempestivo de la revolución, que evita que esta última sea reducida al reflejo simple de la estructura económica, se observa sobre todo en los textos donde Marx se ocupa del estudio concreto de la lucha de clases. Tanto en *La lucha de clases en Francia* como en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* y *La guerra civil en Francia*, el pensador alemán muestra el carácter complejo del acontecimiento revolucionario a través de la multiplicidad de sus determinaciones, la particularidad de sus ritmos y la contingencia de su realización. Esta concepción de la revolución, que desafía la interpretación que se fija exclusivamente en la contradicción entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas, abre otra manera de pensar la relación entre el suceso revolucionario y su institución. Esto se evidencia, de manera sugerente, en la reflexión sobre la experiencia de la Comuna de París, donde Marx dice encontrar “la forma política al fin descubierta bajo la cual ensayar la emancipación económica del trabajo” (GCF, 78 [212]). La atención sobre esta forma política significa, para Marx, una rectificación de la función del Estado en la revolución y, por esta misma vía, la posibilidad de pensar la institución revolucionaria como una forma de autogobierno donde pervive de manera incesante el conflicto social y político.

La lucha de clases como conflicto político

En el prólogo a la tercera edición de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Engels recuerda la célebre frase de *El manifiesto comunista*, “la historia de todas las sociedades hasta nuestra días es la historia de las luchas de clases” (MC, 155 [594]), pero la presenta como una gran ley, cuya significación para la historia es análoga a “la ley de la transformación de la energía para las ciencias naturales” (B, 185 [11]):

Fue precisamente Marx quien por primera vez descubrió la gran ley motriz de la historia, la ley de acuerdo con la cual todas las luchas históricas, ocurran en el terreno político, religioso, filosófico o también ideológico, no son, en realidad, más que la expresión más o menos clara de luchas de clases sociales, y que la existencia y, por tanto también, las colisiones de estas clases están a su vez condicionadas por el grado de desarrollo de su

situación económica, por el modo de su producción y de su cambio, condicionado por ésta (B, 184 [11]).

Esta ley, que en otra parte también lleva a Engels a comparar el hallazgo marxiano del papel de la lucha de clases en la historia con lo que “la teoría de Darwin ha representado para la biología” (MC, 144), no sólo interpreta la lucha de clases principalmente desde la relación mecánica entre estructura y superestructura, sino que la reduce, en última instancia, a su determinación económica. Este es el tono con el cual el mismo Engels incluye las notas aclaratorias a la edición inglesa de 1888 de *El manifiesto comunista* –por ejemplo en su definición estrecha de burgueses y proletarios– y, como se ha visto, es uno de los modos como puede ser entendido el llamado “materialismo histórico”. La lucha de clases develaría, en este caso, la ley universal y necesaria del desarrollo de la historia. Como en el campo de las ciencias naturales, Marx habría sido capaz de descubrir el motor de cambio de los acontecimientos humanos y el núcleo de la inevitabilidad de la revolución. Sin embargo, en el mismo *Manifiesto*, la infalibilidad de dicha ley es puesta en cuestión una vez se evidencia el papel de la organización política del proletariado en el proceso revolucionario y su relación con la definición del concepto de “clase”.

El proletariado no es tal sólo por estar conformado de trabajadores asalariados que sobreviven bajos condiciones de explotación. Los trabajadores se organizan como clase a través de su lucha concreta contra la burguesía y esta lucha no se resuelve de manera súbita, sino que está hecha de triunfos efímeros, de la comunicación de los obreros, de su paulatina reunión, de la experiencia de la situación específica en que se encuentran al vender su fuerza de trabajo. Por ejemplo, “el verdadero resultado de sus luchas no es el éxito inmediato, sino la unión cada vez más extensa de los obreros” (MC, 164 [604]). O, como lo formula en *Miseria de la filosofía*, “en la lucha, de la cual sólo hemos señalado algunas fases, esta masa [de trabajadores] se reúne, se constituye en clase para sí [*pour elle-même*]” (MF, 146 [231]). La formación de la clase proletaria es un proceso que no puede ser separado del antagonismo y de los obstáculos que éste trae consigo. Por lo tanto, el *ser* proletario es en estricto sentido un permanente *devenir* proletario que acontece en la realidad práctica de su confrontación con la burguesía. Así pues, la clase proletaria no preexiste a la lucha; “no es clase más que en relación conflictiva con otras clases” (Bensaïd

2013, 159)¹⁴⁷. Las clases no son realidades sustantivas, separables analíticamente, sino realidades dialécticas. En este sentido, la clase no debe ser entendida como una entidad consistente a la que pertenecen cierto número de individuos ni como una abstracción que antecede y determina a las unidades individuales¹⁴⁸, sino como una noción dinámica y relacional: “una clase aislada no es un objeto teórico, sino un absurdo” (Bensaïd 2013, 175).

Pero, además, este dinamismo de la lucha de clases se observa con mayor claridad cuando el proletariado emerge como protagonista en la escena política. En el caso específico del *Manifiesto*, Marx sostiene que el proletariado no sólo se organiza en clase, sino también en partido político (Véase MC, 165 [604]). En el camino a la revolución, el primer objetivo de la clase proletaria consiste en conquistar la democracia para adquirir el poder político. Esta mediación política del proceso revolucionario introduce entonces un elemento de incertidumbre en el resultado de la lucha. Sin duda, el antagonismo de clase está condicionado por las situaciones socioeconómicas. La lucha comienza desde el momento mismo en el que el trabajador vende su fuerza de trabajo y entra en conflicto con quien quiere sacar el máximo provecho de esta venta: hay un permanente combate entre la burguesía que quiere dominar por medio de la explotación económica y la clase proletaria que se resiste a esa dominación. Pero esta situación no asegura el triunfo de la revolución. La posibilidad revolucionaria que emerge de la relación de explotación no se realiza de manera automática; no es el resultado inevitable del desarrollo económico, sino que está sujeta al momento de la lucha política, a la irrupción del proletario como agente político y al juego estratégico que se manifiesta en esta disputa¹⁴⁹.

Este juego estratégico está en el centro de la definición de la política como antagonismo, porque la lucha no es una confrontación simple, sino que depende de alianzas tácticas y de distanciamientos de largo plazo, de encuentros circunstanciales y desencuentros de

¹⁴⁷ “El concepto de lucha precede al de las clases; más bien, porque hay lucha entre sujetos sociales es que luego hay clases sociales, de ahí que no sea casual que en el *Manifiesto* Marx hable primero de lucha de clases y luego de clases que se forman a partir de la lucha” (García Linera 2009, 127-128).

¹⁴⁸ “La tesis, que se encuentra con frecuencia en san Max, de que todo lo que uno es lo es por medio del Estado es, en el fondo, la misma que la de que el burgués es sólo un ejemplar de la clase o especie burguesa; una tesis que presupone que la clase social de los burgueses ya habría existido antes de los individuos que la constituyen. (Nota marginal.- Preexistencia de la clase social entre los filósofos)” (IA, 173).

¹⁴⁹ Como lo afirma Bensaïd, “la lucha de clases es una noción más estratégica que sociológica” (Bensaïd 2011, 42).

principio entre los mismos actores en disputa. En el *Manifiesto*, Marx y Engels de hecho señalan que el proletariado se ve arrastrado en primera instancia al movimiento político por la misma burguesía, ya que ésta lo necesita en su lucha permanente contra el feudalismo (en particular contra la aristocracia, contra la parte de la burguesía cuyos intereses chocan con el progreso de la industria y contra la burguesía de otros países). Pero, también, en el momento más agudo de la lucha de clases, cuando la clase dominante empieza a desintegrarse, es posible que un sector de la burguesía se adhiera a la clase proletaria. Ciertamente el desarrollo de la industria contribuye a estas alianzas concretas, pero el mismo juego político afianza la complejidad de la división social.

Así, aunque la lucha política de las clases está condicionada por el antagonismo capital/trabajo, ella no puede ser reducida a simple reflejo o puro fenómeno de esta división. Las contradicciones que emergen entre los actores en la esfera pública, las especificidades de sus formas organizativas, las circunstancias de disputa del poder en la relación entre gobernantes y gobernados, para poner sólo algunos ejemplos, no están determinadas mecánicamente por la base económica de la sociedad. El conflicto político tiene, de este modo, su propia dinámica y sus particulares desarrollos. Pero, adicionalmente, este conflicto específico genera múltiples efectos sobre la contradicción presente en las relaciones de producción. La política ejerce su influencia sobre o, como diría Althusser, *sobredetermina* la dialéctica económica (Véase Althusser 1999, 93). El juego político introduce así una serie de variaciones y desplazamientos en el movimiento general de la lucha de clases y, por tanto, en el acontecimiento mismo de la revolución.

La disputa política manifiesta, entonces, la interrupción del continuum del progreso de las fuerzas productivas y el desarrollo de las relaciones de producción. La discordancia del suceso revolucionario depende del azar y de la falta de certeza que emana de un conflicto en el ámbito público, cuyo resultado no está definido de antemano. Por eso, la puerta de entrada a la contingencia de la revolución es la lucha política entre los agentes antagónicos. Como ya ha sido mencionado en anteriores capítulos, la acción entre varios muestra que el advenimiento de un cambio radical de la sociedad no tiene ninguna garantía preestablecida. *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, por ejemplo, está cargado de descripciones que complejizan la lucha de clases y muestran la multiplicidad de actores, intereses y

circunstancias coyunturales concretas que intervienen en el proceso revolucionario. El conjunto de determinaciones que se fusionan en el momento de la transformación, dan cuenta de que no basta con las contradicciones de la estructura económica para que éste tenga lugar. La visibilización de los actores políticos y la intriga que muestra la metáfora teatral del *Brumario* —considerada en la primera parte de esta tesis—, rompen la imagen del desarrollo necesario de los acontecimientos. La supuesta inevitabilidad del determinismo económico se ve así confrontada con la contingencia de las luchas concretas y la pluralidad de factores que influyen en su manifestación.

De este modo, aunque como se recordaba en la primera parte de este trabajo, según cierta lectura, la revolución para Marx parece estar estrechamente unida a una filosofía determinista de la historia, el énfasis en la lucha de clases, y en especial en su componente político, muestra que su realización no sólo está condicionada por el desarrollo económico, sino también por la contingencia de la división social que es inseparable de los múltiples acontecimientos ligados a la acción política. Este acento en el aspecto político del proceso revolucionario coincide con la interpretación de la contingencia de la historia que, como se veía en capítulos anteriores, Merleau-Ponty presenta en sus textos de posguerra. Detrás de la centralidad de la lucha de clases está la praxis humana que se comprende a partir de las relaciones sociales. Es la acción, en medio de la forma antagónica que estas relaciones toman en la sociedad burguesa, la que introduce la indeterminación en el acontecimiento de la revolución. En este caso, no es la necesidad, sino la lucha libertaria, condicionada por el conflicto de las relaciones sociales, la que adquiere un papel protagónico en la transformación de la sociedad. Pero, como lo dice Merleau-Ponty en esos mismos textos, la contingencia convive con una lógica de la historia y esta lógica está atada a la orientación específica de la emancipación del proletariado. Esta emancipación está sin duda en el núcleo del desarrollo de la lucha de clases, pero el asunto decisivo, en el caso concreto de la revolución, es si esta lógica termina o no por mitigar completamente el impulso de la contingencia.

En *Las aventuras de la dialéctica*, como lo hace Arendt en varios de sus textos, Merleau-Ponty parece finalmente optar por el camino de la mitigación. La apertura a la contingencia se opaca a causa del monopolio de sentido que el proletariado adquiere en la realización de

la revolución. Por eso el acontecimiento revolucionario se subsume bajo el torrente de la necesidad histórica, esto es, la incertidumbre de la posibilidad de la transformación, desaparece ante la certeza de un desarrollo histórico que garantiza su advenimiento inevitable. El proletariado, entendido como una especie de individuo-colectivo, es considerado como el sujeto unitario de la historia universal y, por eso, la emancipación del proletariado, como meta única de la revolución, concentra todo el significado del desarrollo histórico. Sin embargo, como se insistía en la primera parte de esta tesis, la lógica histórica se encuentra en tensión con la contingencia de la acción humana y, como se ha puesto de manifiesto en este apartado, la revolución es inseparable de las vicisitudes de la lucha de clases. Como lo recuerda Isabelle Garo, la historia no es para Marx “realización, sino invención” (Garo 2012, 75). Ahora bien, para mostrar que la lógica histórica no mitiga la contingencia de la revolución, será necesario explorar más a fondo la relación entre el proletariado y la emancipación. En los siguientes apartados intentaré mostrar que, hasta cierto punto, esta relación puede verse bajo otra luz abordando el problema de la institución revolucionaria.

El proceso revolucionario y la transición

Como bien lo señala Etienne Balibar¹⁵⁰, en el prefacio de la edición alemana de 1872 de *El manifiesto comunista* Marx y Engels realizan una corrección esencial a su propia concepción del poder político proletario. Esta corrección, que ya había sido resaltada por Lenin¹⁵¹, y que se inspira en la experiencia revolucionaria de la Comuna de París, es una sugerente puerta de entrada a la discusión marxiana sobre el vínculo entre revolución e institución. Refiriéndose a las medidas revolucionarias que son enumeradas al final del segundo capítulo del *Manifiesto*, Marx y Engels afirman lo siguiente:

Dado el desarrollo colosal de la gran industria en los últimos veinticinco años y, con éste, el de la organización del partido de la clase obrera; dadas las experiencias prácticas, primero, de la Revolución de Febrero, y después, en mayor grado aun, de la Comuna de París, que eleva por primera vez al proletariado, durante dos meses, al poder político, este Programa ha envejecido en algunos de sus puntos. La Comuna ha demostrado, sobre todo, que “la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina de Estado tal y como

¹⁵⁰ Véase Balibar 1974, 65-101.

¹⁵¹ Véase Lenin, 2008, 76-101.

está y servirse de ella para sus propios fines (Véase *Der Bürgerkrieg in Frankreich, Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation*, pág. 19 de la edición alemana, donde esta idea está desarrollada más extensamente) (MC, 138).

La Comuna de París –la cual Marx abordó al principio con gran escepticismo y, un tiempo, después apoyó con entusiasmo– deja como lección principal que la revolución proletaria no debe simplemente apoderarse de la máquina estatal existente, sino romperla, esto es, demoler su particular forma de organizar el poder político¹⁵². Esto implica ciertamente una modificación en la definición marxiana del Estado y, por tanto, una revisión a fondo del tipo de institución que se postula como el estadio inicial del proceso revolucionario que impulsa el proletariado.

En el segundo capítulo de *El manifiesto comunista*, Marx y Engels sostienen que el primer paso de la revolución obrera es la “elevación del proletariado a clase dominante [*zur herrschenden Klasse*]” (MC, 175 [616]). Esta dominación política que, como se mencionaba algunas páginas atrás, equivale a la conquista de la democracia, es lo que los autores llaman en este texto *Estado*¹⁵³. Así, el proletariado debe convertirse en Estado para destruir la explotación de la clase burguesa, es decir, para gradualmente centralizar los instrumentos de producción y, por ende, arrebatarle el capital a dicha clase. Este recurso a la política, o más específicamente a lo que ambos pensadores denominan “poder político”, muestra que la revolución obrera no se da de manera inmediata como una suerte de *acto de transformación*. Por el contrario, la revolución es un *proceso*, un cambio escalonado que atraviesa diferentes momentos. En este primer momento, el Estado aparece como el principal instrumento de la revolución, pero es un instrumento que se muestra como una institución que paradójicamente es democrática y despótica a la vez. En otras palabras, su poder se apoya en la participación directa y soberana de la clase proletaria, pero al mismo tiempo realiza una “violación despótica del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción” (MC, 175 [616]). Dado que el poder político [*politische Gewalt*] es definido como “la violencia organizada de una clase para la opresión de otra [*die*

¹⁵² En esta misma dirección, Marx afirma lo siguiente en una carta a Kugelmann escrita en Londres el 12 de abril de 1871: “Si lees de nuevo el último capítulo de mi *18 Brumario*, verás que yo preveo que el próximo asalto revolucionario en Francia deberá ligarse ya no a hacer pasar la máquina burocrática-militar a otras manos, como ha sido el caso hasta ahora, sino a destruirla, y que ésta es la condición previa de toda revolución verdaderamente popular en el continente” (Marx & Engels 2008, 253).

¹⁵³ “...del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante” (MC, 175 [616]).

organisierte Gewalt einer Klasse zur Unterdrückung einer andern” (MC, 176 [617]), el proletariado se constituye en Estado para contrarrestar por la fuerza el poder de la burguesía y reprimir, de este modo, el tipo de dominación política que mantiene la explotación.

Como se mencionaba en la segunda parte de esta tesis, el Estado deja de ser principalmente, para Marx, la universalidad abstracta donde se enajena la esencia comunitaria humana, para convertirse, a partir de la *Miseria de la filosofía* y del *Manifiesto*, en una herramienta de dominación utilizada por la burguesía, y por eso mismo en un medio del cual debe apoderarse el proletariado para suprimir la sociedad burguesa. En principio hay así una simetría entre el Estado burgués y el proletario. En ambos casos el Estado es un instrumento que organiza la fuerza contra la clase antagónica. Sin embargo, en cada caso, este instrumento se utiliza para fines distintos: mientras que la burguesía busca mantener a través de él su dominación de clase, el proletariado lo utiliza para suprimir la explotación y por tanto acabar con toda dominación. Así, para la clase proletaria, el Estado no debe ser más que un medio transitorio. En otras palabras, como lo afirma Lenin, “el proletariado sólo necesita un Estado que se extinga” (Lenin 2008, 62).

En el *Manifiesto*, esta extinción del Estado se expresa como la pérdida de carácter político que debe experimentar el poder público una vez hayan desaparecido las diferencias de clase. En la revolución el proletariado puede abolir las condiciones para el antagonismo de clase si se convierte en clase dominante y, a través del instrumento estatal, suprime las relaciones burguesas de producción. Dado que el Estado es expresión de la dominación de clase, una vez esta dominación se extinga, el Estado debe extinguirse también y, así, “en sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en la que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos” (MC, 176 [617]). Pero, según la terminología utilizada aquí por Marx y Engels, ¿la desaparición del Estado no implica la desaparición de la política en general? ¿Qué significa realmente, por ejemplo, que el poder público pierda su carácter político? El tipo de asociación que Marx y Engels postulan, en este caso, como resultado de la revolución proletaria, es principalmente una organización social *apolítica*. El poder no es privado, porque no es el aquel de una minoría representada en una clase y basado en la propiedad privada, pero sí es un poder que emana de los individuos asociados

y que, sin embargo, ya no se concibe como un poder *político*. Publicidad y politicidad se separan en el *Manifiesto*, ya que lo público se refiere principalmente a la organización y apropiación común de la producción. Esta idea del fin de la política ya había sido anunciada por Marx en la *Miseria de la filosofía* en los siguientes términos:

La clase obrera sustituirá, en el curso de su desarrollo, a la antigua sociedad burguesa por una asociación que excluirá a las clases y su antagonismo, y no habrá ya un poder político propiamente dicho, pues el poder político es precisamente la expresión oficial del antagonismo en la sociedad civil (MF, 147 [232])¹⁵⁴.

Sin duda, Marx habla aquí específicamente de “poder político” y no de la política en general, pero el argumento de la abolición de la lucha de clases en conexión con la creación de una nueva sociedad, apunta hacia el fin de la práctica propiamente política y hacia la sustitución de sus instituciones por una asociación que debe ocuparse exclusivamente de la gestión de lo social. Por eso, en esta concepción de la extinción del Estado, que remite al fin de la política, resuena la célebre frase de Engels, de clara influencia saint-simoniana: “el gobierno sobre las personas es sustituido por la administración de las cosas y por la dirección de los procesos de producción” (Citado en Lenin 2008, 53).

De este modo, en los años 1847-1852, Marx concibe la revolución como un proceso donde el desarrollo de la lucha de clases exige un periodo de *transición*. Como se ha visto, este periodo se caracteriza por una práctica política que se resume en la conversión del proletariado en clase dominante. Para lograr la abolición final de la sociedad burguesa, la clase proletaria debe conquistar el Estado, pero esto implica utilizar la institución existente tal como esta se encuentra en manos de la burguesía. En esta visión instrumental del Estado, éste no es más que una herramienta de dominación que no cambia de forma, sino sólo de conductor y de propósito. Tanto en manos de la burguesía como del proletariado, el poder político sólo es un instrumento de dominio de clase. Pero a diferencia de la burguesía, el proletariado no toma el poder de Estado para continuar el régimen de explotación, sino para abolirlo y, por eso, en el proceso revolucionario el Estado debe finalmente revelarse prescindible. Aunque no utiliza aquí el término, Marx anticipa ya lo que en textos posteriores llama “la dictadura del proletariado” (expresión que seguramente

¹⁵⁴ Traducción modificada.

proviene de Blanqui). El poder político proletario, en una combinación contradictoria entre democracia y despotismo, hecho y derecho, justicia y violencia, destruye el Estado burgués para buscar posteriormente la extinción del Estado proletario. Por lo tanto, en este uso particular, la dictadura se refiere a un poder de excepción, no arbitrario ni tiránico que, como en su connotación romana, está “debidamente mandatado y limitado en el tiempo para enfrentar una situación de urgencia” (Bensaïd 2011, 83). Así, la dictadura del proletariado debe combinar la dirección democrática del Estado con las medidas dictatoriales para prevenir una contrarrevolución.

Marx no piensa entonces la relación entre revolución e institución como un asunto atado únicamente al momento célebre en el cual el viejo orden es derrocado y la nueva clase toma el poder. Así, por ejemplo, según esta concepción, la ocupación de los bolcheviques del Palacio de Invierno no es más que la “fotografía” de la revolución, el acontecimiento espectacular, la imagen que parece congelar el tiempo para permanecer en la memoria de actores y espectadores. Porque lo que se encuentra en el fondo de esta fotografía es un largo desarrollo de conflictos que no termina con la conquista del poder de Estado. De este modo, la dictadura del proletariado no es *la* institución de la revolución, sino uno de los momentos por los que debe atravesar el proceso revolucionario. El periodo de transición está compuesto por estos momentos que no deben, sin embargo, considerarse como estadios en un esquema evolucionista según la maduración progresiva de la historia, sino, siguiendo la propuesta de Balibar, como el “retorno de la práctica revolucionaria” en el sentido de una “*anticipación práctica* de la ‘sociedad sin clases’, en las condiciones materiales de la antigua” (Balibar 2010, 102). Esta práctica es precisamente la lucha política que no cesa en el proceso revolucionario. Así, el antagonismo permanece activo en la institución provisional que debe ser instaurada por el proletariado para derrocar a la burguesía.

Pero, el proceso revolucionario tiene como propósito final la terminación de la lucha de clases y, aunque el *Manifiesto* considera la táctica política como un camino para llegar a este objetivo, el vínculo entre revolución e institución está condicionado en última instancia por el tipo de organización de lo social que debe imponerse una vez se haya erradicado la explotación. En otras palabras, en estos textos de Marx, la institución se comprende a través de una política que tiene como objetivo acabar con la política o por medio de un conflicto

que está orientado hacia la terminación del conflicto mismo. En este caso, la institución del espíritu revolucionario desaparece en la gestión de la sociedad reconciliada. Pero, ¿no presenta Marx en su obra otra manera de comprender la relación entre revolución e institución? ¿No se manifiesta en la Comuna de París una forma política que logra mantener vivo el espíritu revolucionario? Como se mencionaba al principio de este apartado, la Comuna exige una corrección esencial en la concepción del Estado que Marx y Engels presentan en el *Manifiesto*. Es esta corrección la que muestra que la máquina de Estado no es un aparato neutral y que, por tanto, no basta con que el proletariado se apodere de ella, sino que debe modificarla radicalmente para poner en marcha, y también conservar, el impulso que da comienzo a la revolución.

La forma política de la emancipación social

Para Marx, la gran lección de la Comuna de París, que lo lleva a rectificar su posición sobre el periodo de transición en el *Manifiesto*, está directamente relacionada con la dictadura del proletariado. En su introducción de 1891 a *La guerra civil en Francia*, Engels sostiene precisamente lo siguiente: “Últimamente las palabras “dictadura del proletariado” han vuelto a sumir en santo terror al filisteo socialdemócrata. Pues bien, caballeros, ¿quieren saber como es esa dictadura? Miren a la Comuna de París: eso fue la dictadura del proletariado” (GCF, 30). Aunque Marx recurre a esta última expresión en *Las luchas de clases en Francia*, “¡Derrocamiento de la burguesía! Dictadura de la clase obrera!” (LCF, 81)¹⁵⁵, ya en los textos de 1848-49, justo después de la escritura de *El manifiesto comunista*, esta forma organizativa de la clase proletaria tiene como fin principal contrarrestar la dictadura de la burguesía y, por lo tanto, destruir el Estado, “cuyo fin declarado es perpetuar la dominación del Capital, la esclavitud del Trabajo” (LCF, 81). Sin embargo, al escribir sobre la Comuna de París de 1871, Marx no se detiene sólo en el aspecto destructivo de esta dictadura, sino en su caracterización positiva como autogobierno de los productores. Este corto periodo de poder obrero muestra, entonces, que la máquina de Estado *no puede* ser utilizada tal como ésta se presenta bajo el régimen

¹⁵⁵ En este mismo texto, Marx también hace la siguiente mención de la “dictadura del proletariado”: “la dictadura de clase del proletariado como punto de transición necesario para llegar a la supresión de las diferentes clases en general, a la supresión de todas las relaciones de producción sobre las cuales descansan, a la supresión de todas las relaciones sociales que corresponden a estas relaciones de producción, a la subversión de todas las ideas que emanan de esas relaciones” (LCF, 153).

burgués, sino que debe ser suprimida y sustituida por una nueva forma política, una forma que le permita al proletariado asumir la dirección de los asuntos públicos. Esta imposibilidad, como lo recuerda Balibar, no es moral, sino material: “la máquina de Estado *no funciona* ‘en nombre de’ la clase obrera” (Balibar 1974, 95).

Así pues, en este caso la clase proletaria muestra el límite del Estado burgués. Éste no es un mero instrumento que sólo deba cambiar de conductor para ser usado con nuevos propósitos, sino un poder centralizado y represivo cuya forma misma es inseparable de su finalidad. Por esta razón, la experiencia de la Comuna se presenta como una lucha concreta y continua contra la forma-Estado realizada a partir de la democratización del poder proletario. La rectificación principal de Marx en *La guerra civil en Francia* se refiere, entonces, al tipo de institución que debe ser instaurada en el proceso revolucionario. Esta nueva institución se caracteriza por su surgimiento directo de la práctica revolucionaria. A diferencia de las medidas expuestas en el *Manifiesto*, donde la ruta de la revolución se presenta como una serie de prescripciones sobre el periodo de transición y sobre la sociedad futura, el texto sobre la Comuna es una descripción de las experiencias específicas del proletariado francés en el desarrollo de su lucha en París. La práctica va mostrando el camino de la emancipación y, por eso, como lo recuerda Garo, la democratización, como superación del modo de producción capitalista, debe entenderse en el caso de la Comuna como una “invención permanente” (Garo 2012, 77).

Esta invención ininterrumpida, que pone de manifiesto que la Comuna es al mismo tiempo poder instituido y potencia instituyente, se expresa en el tipo de democracia que es puesta en marcha. Según Marx, “la Comuna dotó a la República de una base de instituciones realmente democráticas” (GCF, 77 [212]). Estas instituciones rompen con el poder estatal moderno, en especial con sus dos grandes componentes: la burocracia estatal y el ejército permanente. La ruptura con la burocracia se evidencia en la composición misma de la Comuna, “formada por los consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los diversos barrios de la ciudad” (GCF, 74 [209]). Marx advierte así que la Comuna no es un organismo parlamentario, sino una forma política donde se combina el trabajo ejecutivo con el legislativo. Su estructura obedece, entonces, a un tipo de democracia radical donde los directamente implicados toman decisiones colectivas sobre sus asuntos comunes: los

consejeros de la Comuna no sólo deben promulgar las leyes, sino también hacerlas cumplir. Esto no implica que en esta forma política no existieran delegados, como ya se mencionaba, existía un mecanismo representativo condicionado por el sufragio universal. Sin embargo, los consejeros “eran responsables y revocables en el corto plazo” (GCF, 74 [209]). En consecuencia, este tipo de democracia se basa en un control popular permanente de los delegados y, por tanto, en una participación popular activa en los rumbos de la comunidad política. La delegación no implica entonces desentendimiento de lo común, sino simplemente una mediación vigilada. A diferencia de otras formas representativas, esto impide que se organice una esfera de “políticos profesionales” que terminen por vaciar el ámbito público de su constitutiva publicidad. En otras palabras, la representación controlada es en principio un antídoto contra la despolitización que sí puede presentarse en las formas parlamentarias de la democracia.

El término “democratización”¹⁵⁶ es adecuado para describir la forma política que adopta la Comuna, puesto que capta el dinamismo del proceso de participación política de los actores involucrados. Los delegados están subordinados a los mandatos, pero el ejercicio de la democracia es una acción continua que busca hacer cumplir los acuerdos colectivos y que, por ende, enfrenta todos los problemas que trae consigo la misma mediación política. La democratización lucha constantemente contra la posible petrificación de lo público que acompaña a cualquier forma representativa, aunque sea aquella cuyos pilares son la revocabilidad permanente, el sufragio universal y el control desde la base. Pero, además, la democratización es expansiva, se va extendiendo contra la burocracia estatal que no sólo centraliza el poder en unos cuantos, sino que además aleja de la acción política al resto de los actores. En otras palabras, la democratización, a diferencia de la organización burocrática que privatiza el poder, mantiene vivo el impulso revolucionario al socializar el poder.

Pero, como se anunciaba anteriormente, la Comuna también rompe con el ejército permanente y la policía, que son otros órganos principales del poder estatal centralizado. Parte del éxito inicial de la resistencia parisina se explica, según Marx, a causa del reemplazo del ejército por la Guardia Nacional, que era compuesta mayoritariamente por

¹⁵⁶ Véase Garo 2012, 87.

trabajadores. Pero este reemplazo no sólo se da de facto, sino que se convierte en una institución: “por eso, el primer decreto de la Comuna fue la supresión del ejército permanente y su sustitución por el pueblo armado” (GCF, 74 [209]). En segundo lugar, la policía dejó de ser un instrumento del Gobierno Central, y su función política fue sustituida por la responsabilidad en la preservación de la Comuna. Como el resto de funcionarios públicos, los policías fueron considerados revocables y adquirieron compromisos inmediatos con el mantenimiento de la revolución.

Al desprenderse de la burocracia y del ejército permanente, la Comuna pone de manifiesto el carácter parasitario del poder estatal. La institución de la revolución no puede ser ya el Estado, porque éste no es más que la captura de la democracia, la usurpación de la participación pública. Por eso, la guerra civil en Francia muestra que la clase proletaria no puede simplemente reestructurar o perfeccionar el Estado, sino que debe destruirlo para reemplazarlo con una forma política distinta. La máquina burocrático-militar, que era funcional a la burguesía, se cambia ahora por un “no-Estado”, es decir, por una institución que ya no es el mecanismo de represión de una minoría privilegiada. Marx plantea aquí de nuevo la temática de la extinción del aparato estatal, pero lo interesante es que, a diferencia del *Manifiesto*, esta extinción no se reduce a una meta futura, a un resultado final de la revolución. No es necesario esperar a la supresión final de la lucha de clases para que el Estado desaparezca, sino que éste empieza a desaparecer en el inicio mismo del proceso revolucionario. La Comuna es, así, una institución no-estatal que surge en la transformación efectiva de la sociedad y su carácter democrático es parte constituyente del momento inaugural de la revolución.

Marx es consciente del carácter histórico y local de la Comuna, pero esto no le impide explorar su alcance más allá de esta experiencia particular. Por eso, la Comuna de París se convierte en un “esbozo preliminar de organización nacional” (GCF, 75 [210]). La forma política que sustituye al Estado debe garantizar la unidad de la nación y esto se logra a través de la Constitución Comunal. El mismo modelo local de la revocabilidad de los delegados y su obligación al mandato imperativo, se utilizaría a una escala mayor para coordinar las comunas regionales con la Delegación Nacional. La Constitución Comunal es, así, la institución política que debe mantener vivo el impulso revolucionario más allá de

las experiencias locales y la que ejemplifica la forma del autogobierno obrero. Esta Constitución tiene la particularidad de ser la mediación *política* necesaria para la realización de la emancipación *social* de los trabajadores. En otras palabras, la Comuna no representa la disolución de lo político en lo social, sino el descubrimiento de una institución política que debe estar en el centro de la lucha por superar la sociedad capitalista. Por eso, los sujetos que se hacen cargo de sus asuntos comunes son proletarios *qua* proletarios. La democracia comunal es una democracia obrera, donde los trabajadores aparecen en la esfera pública y participan activamente a través de sus actos y palabras sin abandonar su papel de productores y sin dejar a un lado su lucha contra la dominación de clase. Su revelación pública es, entonces, inseparable de la emancipación del trabajo y, por ende, de la “expropiación de los expropiadores” (GCF, 78 [213]). En otras palabras, Marx no separa la preocupación por las cuestiones económicas, en particular la dirección de la producción, del manejo democrático de los asuntos públicos. La Comuna muestra precisamente la ineludible relación entre la forma política y las demandas sociales, los órganos económicos se funden con los órganos de acción. Por eso, la subjetivación obrera, la manifestación del proletario como actor político, está estrechamente ligada a su rol dentro de las relaciones de producción de la sociedad.

Así pues, en el ejemplo de la Comuna, Marx parece alejarse de la conclusión del fin de la política que acompaña su inicial concepción instrumental del Estado. No es la administración de las cosas, sino la acción pública y democrática la que emerge en el “gobierno de la clase obrera” (GCF, 77-78 [212]). Con el comienzo del fin del Estado no se anula la política, sino que se hace visible una “nueva práctica de la política” (Balibar 1974, 99). Aunque la meta última de la revolución es el fin de la explotación del trabajo ajeno, que sobreviene con la abolición de la lucha de clases, la experiencia de la Comuna lo lleva a Marx a afirmar que la revolución obrera “tendrá que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos que transformarán las circunstancias y los hombres” (GCF, 79 [213]). Así, la Comuna no es la terminación del antagonismo, sino su exaltación permanente como parte constitutiva de la iniciativa política del proletariado. Pero este antagonismo no sólo se expresa en la lucha entre la clase productora y la clase apropiadora, sino que se manifiesta en el enfrentamiento entre la forma-Comuna y la forma-Estado. La particularidad de esta institución revolucionaria es precisamente la lucha ininterrumpida, el

agonismo continuo que emerge junto con el impulso instituyente. Dado que la Comuna “no tiene ninguna utopía lista para implantar *par décret du peuple*” (GCF, 79 [213]), su forma de autogobierno está sujeta a los desarrollos concretos del largo combate de democratización. En este sentido, la institución de la Comuna no es exactamente un régimen, entendido como una forma política estable y estática. Su mismo funcionamiento, la manera como organiza el poder, no le permite convertirse en una estructura fija, inalterable. Mientras que la forma-Estado ordena y normaliza la acción política, la forma-Comuna alberga una conflictividad que excede en todo momento este intento de domesticación de la acción. Por eso el desarrollo de la Comuna depende de la experimentación, del ensayo y de la invención.

En su examen de la Comuna, Marx no abandona el supuesto dialéctico, presente en toda su filosofía de la historia, de que la sociedad emergente “no tiene ideales que realizar, sino que tiene que liberar los elementos de la nueva sociedad con los que la vieja sociedad en colapso está preñada” (GCF, 79 [213]). El futuro comunista está ya en obra en la sociedad capitalista y en el tránsito de una formación social la clase obrera tiene una “misión histórica” (GCF, 79 [213]). Como en el *Manifiesto*, el objetivo último de esta forma política es abolir la propiedad de clase y convertir los medios de producción en instrumentos de trabajo libre y asociado. Sin embargo, a diferencia del *Manifiesto*, Marx parece encontrar en la Comuna una forma de revolución ininterrumpida, donde la democratización es un proceso permanente, un medio y a la vez un fin de la revolución. La particularidad de la Constitución Comunal es precisamente su carácter *no-transitorio*, aún cuando algunos años después Marx siga postulando la necesidad de un periodo de transición entre la sociedad capitalista y la comunista (Véase CPG, 355). Desde el momento de su instauración, ella le “habría devuelto al organismo social todas las fuerzas hasta entonces absorbidas por el Estado parásito que entorpece el libre movimiento de la sociedad y se nutre de ella” (GCF, 77 [211]). Es decir, la Comuna es una revolución en marcha y no una simple herramienta de cambio. La diferencia entre el Estado como instrumento para llegar al comunismo y la forma política parisina de 1871 es precisamente la institución *inmediata* del autogobierno obrero. La organización de la Comuna no sólo se evidencia, desde el principio, como una ruptura con la maquinaria estatal, sino además como una forma concreta de acabar con la

esclavitud social. Por eso, dice Marx, “la gran medida social de la Comuna fue su propia existencia funcional [*working existence*]” (GCF, 84 [217]).

La revolución ininterrumpida de 1871 muestra así que la institución revolucionaria no es asimilable a la organización de una sociedad homogénea y reconciliada consigo misma. El conflicto entre la democracia obrera y el Estado centralizado, entre el autogobierno directo de los trabajadores y el organismo parlamentario, entre los expropiadores y los expropiados, permanece vivo en una especie de desequilibrio permanente. La lucha no se agota con la instauración de la Comuna, sino que se agudiza, toma la forma específica de un antagonismo inacabado. Así, el dinamismo de la confrontación es favorable a la incesante acción de los obreros y la disputa entre las demandas libertarias del gobierno del pueblo para el pueblo y las formas represivas del poder estatal. La democracia comunal logra, hasta cierto punto, entretejer el surgimiento de instituciones relativamente estables, que permiten el despliegue de la acción política del proletariado, y la emergencia permanente de la novedad que acompaña a la fuerza insurreccional de los comuneros. La durabilidad de las instituciones comunales no está garantizada. Su firmeza está de hecho sujeta, por un lado, a la lucha que no cesa entre la clase obrera y la clase burguesa y, por otro, a los desaciertos y transformaciones de las mismas instituciones del autogobierno de los trabajadores. De este modo, el cambio incesante de la organización de la Comuna no sólo obedece al antagonismo de clase, sino también a la inventiva de su misma dinámica social y política.

Así pues, *La guerra civil en Francia* acentúa la ambivalencia de los textos marxianos que se ha señalado en otros momentos de la presente tesis. Si bien en este escrito no se abandonan los supuestos de base sobre el horizonte de emancipación de la clase proletaria, la interpretación que Marx ofrece de la experiencia concreta de la lucha de clases de 1871, muestra que los acontecimientos exigen ciertas modificaciones en la teoría o, por lo menos, la introducción de determinados matices. En lo que se refiere al tema de la institución, la rectificación sobre la transición o sobre el papel del Estado en la revolución, va de la mano con una revisión de la filosofía de la historia y del fin del conflicto social. Como se ha señalado, en el estudio de las revoluciones, Marx pone de manifiesto la intervención política de la lucha de clases y, por tanto, la contingencia que acompaña a todo proceso

revolucionario. En vez de postular la maduración objetiva de los acontecimientos históricos o su desarrollo necesario e inevitable de la historia según las condiciones económicas, el pensador alemán observa que la Comuna no anuncia con anticipación su irrupción ni predice su desenlace. Su emergencia está ciertamente conectada con los sucesos de la dialéctica capital/trabajo, pero no es resultado exclusivo de las contradicciones económicas. La dinámica política de la guerra civil en Francia excede estas contradicciones. En segundo lugar, la Comuna no representa ni la clausura del proceso histórico ni el fin de lo político. Por el contrario, su forma democrática es una confirmación de la incesante división de lo social, un anuncio del conflicto permanente entre las clases, pero también entre los mismos actores revolucionarios, y, por ende, de la imposibilidad de un cierre efectivo del antagonismo.

La persistencia de la división, expresada en una institución de democracia directa que intenta minar al burocrático poder estatal, crea las condiciones para la continuidad del espíritu revolucionario en todo el proceso de transformación de la sociedad. Como ya ha sido mencionado, la forma política comunal es una lucha constante contra la especialización de los políticos profesionales y contra la separación entre los actores y sus asuntos comunes. En otras palabras, la institución democrática que brota de la base obrera, se instaaura en medio de un combate contra la despolitización de la población. La revolución no se agota con el autogobierno proletario, porque este último busca evitar que se forme una corporación que trascienda el poder de la sociedad. La revocabilidad periódica y el mandato imperativo se erigen precisamente para impedir el establecimiento de una autoridad autónoma que gradualmente pueda convertirse en un nuevo grupo dirigente, atento exclusivamente a sus intereses particulares y no a las demandas del conjunto social. Por eso, cuando se afirma que en la Comuna persiste la división, se señala también que en ella no desaparece la oposición. En este caso, la revolución no es sólo verdadera como movimiento, sino que lo es también como institución, puesto que la nueva organización política de la sociedad no es un régimen definitivo. El abandono de la visión instrumental del Estado, implica que el proletariado no se convierte en clase dirigente particular de manera análoga a como lo hace la burguesía en la sociedad capitalista. Así, la ruptura de la simetría entre el Estado burgués y el Estado proletario evidencia una transformación en la misma concepción del poder político revolucionario. La revolución no es, entonces, la

simple sustitución de las clases en el poder, sino un cambio en la esencia misma de la institución de la cual se vale la emancipación social.

Ahora bien, a diferencia de los programas esbozados en el *Manifiesto*, o después en la *Crítica al programa de Gotha*, Marx no convierte su interpretación de la experiencia de la Comuna en un retrato de la futura sociedad comunista. La singularidad de este texto reside precisamente en la atención prudente a los alcances de este acontecimiento. Por eso, cuando en 1875 Marx escribe que entre la transformación revolucionaria de la sociedad capitalista a la comunista “hay un correspondiente periodo de transición en la esfera política y en este periodo el Estado sólo puede tomar la forma de una *revolucionaria dictadura del proletariado*” (CPG, 355), el pensador alemán especula sobre el futuro y no se atiene a los hechos del presente de la lucha. Lo interesante de *La guerra civil en Francia* es la manera como los acontecimientos históricos concretos, esto es, la práctica de los actores en sus circunstancias específicas, iluminan los posibles caminos de la revolución y su institución. Tal vez es por esta razón que en este escrito aparece de manera explícita el papel de la democracia en el proceso revolucionario. Como ya se ha visto, al igual que en el *Manuscrito de Kreuznach* de 1843, en el texto sobre la Comuna es central la permanente lucha de la democracia contra el Estado¹⁵⁷.

En la perspectiva tradicional del pensamiento marxiano, esta nueva forma política que se manifiesta en la Comuna de París debería quedar subsumida, en último término, bajo el horizonte final de la instauración de la sociedad comunista. Así, la democratización no sería más que otra forma de transición hacia la sociedad sin clases. Sin embargo, si el materialismo práctico de Marx está condicionado por la acción interhumana y las luchas concretas del proletariado, ¿no mostraría el ejemplo de la Comuna que la emancipación social necesita de una nueva forma política y que ésta no es nunca una forma acabada y definitiva? En otras palabras, ¿no revela la Comuna que la revolución sólo puede permanecer viva como un proceso continuo de democratización donde la institución siempre excede el establecimiento de un régimen fijo e inmodificable? La Comuna prolonga indefinidamente el antagonismo, instituye un espacio conflictivo o un “espacio

¹⁵⁷ No sobra mencionar que en este punto coincide con las conclusiones a las que llega Miguel Abensour en lo que se refiere a la relación entre el *Manuscrito de Kreuznach* y *La guerra civil en Francia*. Véase Abensour 2012a, 220.

contra” (Abensour 2012a, 230), en el cual no cesa el enfrentamiento entre la continua acción emancipadora del proletariado y la tendencia a la separación y burocratización del poder en la forma-Estado. Así, la institución revolucionaria es un proceso de luchas políticas expansivas que siempre desbordan los marcos fijos que intentan contener la potencia de la acción democrática. Su duración es incierta y su éxito imprevisible. Lo que queda, entonces, es una continua transformación revolucionaria que no es más que una refundación permanente de la vida social y política.

El proletariado y la institución revolucionaria

En la discusión sobre la revolución y la institución aparece de nuevo la tensión que ya se resaltaba en el caso de la filosofía de la historia marxiana: junto con la contingencia de la praxis interhumana convive la lógica férrea del desarrollo de los acontecimientos, orientada en último término por el fin de la lucha de clases. Como se mostraba en el anterior apartado, la Comuna de París exalta el componente político de esta lucha a través de la democratización y, de esta manera, permite pensar la institución de la revolución como un proceso permanente que no busca superar todos los conflictos en una organización social cerrada y definitiva. Esto implica no sólo dejar de pensar la democratización como un simple efecto del desenvolvimiento necesario de los conflictos económicos, sino también cuestionar la experiencia de la Comuna como un mero ejemplo de un periodo de transición hacia la sociedad comunista. Pero, para considerar a fondo esta interpretación de la institución revolucionaria en Marx, es necesario detenerse brevemente en la cuestión del sujeto político ya que, como se veía en el anterior capítulo, es precisamente la concepción del proletariado como encarnación del sentido de la historia lo que finalmente conduce a la revolución a su fracaso.

Tanto para Merleau-Ponty como para Arendt, la identificación marxiana del sujeto revolucionario con el proletariado genera dos problemas. De un lado, el proletariado se concibe como un sujeto colectivo, unitario y homogéneo, que anula la posibilidad de pensar la política a partir de la pluralidad y la singularidad de los actores. De otro lado, dado que la emancipación del proletariado es el objetivo central de la revolución, este sujeto concentra en sí mismo todo el sentido del desarrollo histórico y su emancipación significa el fin de la división de la sociedad y, por ende, del conflicto político. Pero de estos dos problemas,

Merleau-Ponty extrae un tercero que se resume en la degeneración de la revolución que es correlativa a la dictadura del proletariado. El sujeto de la revolución, que busca realizar el destino histórico de la humanidad, se convierte en el gobierno de una élite e instaura así un nuevo poder de dominación.

El término “proletariado” aparece por primera vez en la obra de Marx en la *Contribución a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel. Introducción*, publicada en los *Anales franco-alemanes* de 1844¹⁵⁸. Aunque en este texto, la definición de dicho sujeto revolucionario ya se encuentra ligada a la negación de la propiedad privada, Marx todavía no se ocupa de él en relación con la crítica de la economía política. Y si bien toda la reflexión de la *Contribución* depende de cierta concepción de la temporalidad revolucionaria, el proletariado se comprende en relación con un tiempo histórico fundado en la “no-contemporaneidad” (Balibar 2011, 261). En efecto, en este escrito, dicho sujeto surge en el contexto específico de la pregunta por la posible revolución de Alemania, país que representa el futuro de la emancipación humana, precisamente porque no se encuentra al nivel de la emancipación política del presente europeo. En otras palabras, Alemania experimenta una situación de excepción, ya que encarna al mismo tiempo el pasado y el futuro de Europa¹⁵⁹. Es en esta temporalidad, donde el retraso y el porvenir se enlazan de manera que no existe un desarrollo lineal y determinista de la historia, que el proletariado aparece como el “representante negativo de la sociedad” (CFDH, 106 [287]). De este modo, la posibilidad positiva de la revolución alemana depende de la negatividad que está ya presente en la existencia misma de la sociedad burguesa.

Sin embargo, esta negatividad no es exactamente el resultado de la homogeneización progresiva de la estructura social ni el producto necesario del desarrollo del capitalismo.

¹⁵⁸ Etienne Balibar resalta dos fuentes diferentes de la utilización del término “proletario” en la obra de Marx. La primera de ellas, sugerida por Werner Conze, considera que en los años 1835-1840 la palabra “proletario”, importada de los socialistas franceses, fue utilizada en Alemania para sustituir a la palabra *Pöbel*, que en Hegel hacía referencia a la masa “sin” o a la clase pauperizada exterior a la sociedad civil-burguesa. La segunda fuente, defendida por George Labica, insiste en el papel de Moses Hess en la recepción marxiana de dicho término, resaltando una combinación entre la crítica a la pauperización y una filosofía de la acción (Véase Balibar 2011, 244).

¹⁵⁹ Eustache Kouvelakis resume esta situación paradójica de la siguiente manera: “La révolution imminente, en Allemagne et en Europe, sera donc à la fois un nouveau 89 et don dépassement. Telle est la conséquence paradoxale de la césure historique instaurée par l’événement révolutionnaire déjà survenu : l’incroyable retard de l’Allemagne peut ainsi se renverser en son contraire, la future révolution allemande se présentant d’emblée comme une répétition impossible, donc un au-delà de la Révolution française » (Kouvelakis 2000, 100).

Dado que en Alemania no se ha realizado aún una revolución política, y, por lo tanto ella no está a la altura de los pueblos modernos, su realidad es la de una “nación de la historia que no pertenece a la historia” (Balibar 2011, 260). Pero es este hecho el que permite que en esta nación se den las condiciones para la emancipación completa: “en Francia la emancipación parcial es el fundamento de la emancipación universal. En Alemania la emancipación universal es la *conditio sine qua non* de toda emancipación parcial” (CFDH, 107-108 [288-289]). Por eso, en este caso el proletariado aparece a destiempo, su surgimiento es inseparable de este “salto histórico” alemán que rompe con la continuidad de los acontecimientos y con cualquier tipo de evolución de etapas históricas necesarias.

Así pues, la definición marxiana del proletariado en este texto de juventud no recurre al concepto sociológico de la clase obrera. El proletariado no es un determinado grupo social, clasificado exclusivamente a partir de sus condicionamientos socioeconómicos, sino que es ante todo “una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa” (CFDH, 106 [289]). En vez de presentarse como un sujeto pleno, identificado de manera positiva según ciertas propiedades, él es portador del sufrimiento universal, de la “injusticia pura y simple” [*Unrecht schlechthin*], del “crimen notorio” de toda la sociedad. En estricto sentido, el proletariado es una “no-clase” o, como acertadamente lo llama Balibar, un “sujeto vacío” (Balibar 2011, 260). Por eso, la negatividad que define al proletariado es una enunciación de su impropiedad, de su des-clasificación como un sujeto con una identidad fija y definida. Esto quiere decir que la subjetividad proletaria no es un *subjectum* que tiene el carácter de la mismidad. En otras palabras, no es una de sustancia que subyace a todos los cambios y permanece idéntica a sí misma. Por el contrario, su particularidad es precisamente su vacío, la negación de toda identificación identitaria, puesto que su existencia es la disolución de hecho de la sociedad burguesa.

Ahora bien, es precisamente el lugar que ocupa el proletariado con respecto al orden burgués existente lo que hace que su liberación sea la liberación general de la sociedad. Dado que experimenta la injusticia *en sí* del ordenamiento capitalista, esto es, el daño *absoluto* y no un daño particular, la clase proletaria “no puede emanciparse a sí sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas” (CFDH, 108 [289-290]). De este modo, sus demandas de emancipación como

clase no son en ningún sentido exigencias particulares. La diferencia entre la clase proletaria y cualquier otra clase es que su lucha tiene esencialmente un carácter universal. Así, cuando profesa la disolución de la sociedad, el proletariado sella su propia disolución como clase y, en general, de todas las clases. Esto sucede justamente porque está desprovisto de toda propiedad en un régimen social que está fundamentado en la propiedad privada. En palabras de Marx:

Cuando el proletariado reclama la *negación de la propiedad privada* [*Negation des Privateigentums*] no hace más que elevar a *principio de la sociedad* lo que la sociedad ha elevado a principio *suyo*, lo que se ha personificado en *él*, sin su intervención, como resultado negativo de la sociedad (CFDH, 109 [290]).

De esta manera, la disolución [*Auflösung*] de la sociedad basada en la propiedad privada es simultáneamente la solución [*Lösung*] del problema de la emancipación humana. Pero esta solución está conectada con una suerte de redención [*Erslösung*] de toda la humanidad¹⁶⁰: la clase proletaria es “la *pérdida total* del hombre” y, por tanto, “sólo puede ganarse a sí misma por la *recuperación total* del hombre” (CFDH, 108 [290]). Así, la situación en la cual se encuentra el proletariado en relación al fundamento de la sociedad burguesa, lo convierte en el sujeto privilegiado –y en sentido estricto, en el *único* sujeto– que porta el principio de la abolición de todas las clases. Es su negatividad, su carácter vacío, lo que lo convierte ontológicamente en el sujeto revolucionario. Pero, como se insistía anteriormente, es un sujeto paradójico, porque está desprovisto de identidad y, en ese sentido, no puede ser clasificado dentro del orden social. A partir de esta desclasificación, el proletariado tiene una función histórica: a través de la *práctica* debe lograr la resurrección de Alemania que, en los términos de la *Contribución*, equivale a la liberación del ser humano. En conclusión, ontología e historia se cruzan en la *Contribución* para delimitar el papel de la clase proletaria en la revolución. Sin embargo, aunque ya en este texto se pone de manifiesto la “misión histórica” del proletariado, la historia es la del contratiempo y no aquella de la predestinación del juicio final.

Aunque a partir de *La ideología alemana*, y de manera más explícita en la *Miseria de la filosofía*, Marx redefine al proletariado según el lugar que ocupa en las relaciones sociales

¹⁶⁰ Véase Balibar 2011, 249.

de producción, en ninguno de los textos posteriores a la *Contribución* deja de ser considerado como la negación radical de la sociedad burguesa. En *El manifiesto comunista*, por ejemplo, Marx repite que “las condiciones de existencia de la vieja sociedad ya están abolidas en las condiciones de existencia del proletariado” (MC, 166 [606]). Sin embargo, en estos textos, permeados de un lado a otro por la crítica a la economía política, la redención proletaria ya no equivale a la recuperación del ser humano y, además, como se ha insistido particularmente en este capítulo, el proletariado es fundamentalmente un actor revolucionario en tanto atraviesa un proceso de subjetivación que depende directamente de la lucha de clases. Así, a la definición ontológica de la *Contribución* se suma ahora de manera explícita la profundización de la praxis revolucionaria. Por lo tanto, el paso decisivo de la teoría del proletario del Marx de juventud a los textos centrados en la lucha de clases, no es principalmente la clasificación del proletariado como un grupo social (“la clase de los trabajadores” [*Arbeiterklasse*]), sino el énfasis en el conflicto político.

En efecto, como se veía en los anteriores apartados, el hecho de que el proletariado empiece a definirse más claramente a partir de la explotación de la fuerza social de trabajo y, por tanto, como trabajador asalariado, desposeído de los medios de producción, no significa que éste se reduzca a estas determinaciones económicas y se considere entonces sólo en términos sociológicos y objetivistas. Por el contrario, la desclasificación o desidentificación que se pone de manifiesto en la *Contribución*, se acrecienta en el proceso de subjetivación que no es otra cosa que el proceso de devenir proletario. Ahora bien, esta subjetivación no debe entenderse como un llegar a ser *subjectum*, sino como un devenir “sujeto” constantemente aplazado, diferido. Si el proletariado no es simplemente una agrupación social entre otras, no es una entidad que se alcance en un estado último del desarrollo de la lucha de clases. El carácter permanente de esta lucha, en el cual se enfatizaba en los apartados anteriores, es condición del carácter siempre inacabado de la subjetivación proletaria. De nuevo, esto se hace visible en la práctica democrática de la Comuna.

Comprendida como institución revolucionaria, la Comuna se convierte en la forma política que funge como mediadora entre la lucha colectiva y la participación política de los individuos. Si bien la delegación comunal depende de las organizaciones de trabajadores, y por tanto la revocabilidad de los representantes es un asunto de control colectivo y no

individual, lo cierto es que, en la forma democrática, los cargos públicos son ocupados por individuos singulares y no por una clase o por un colectivo determinado. El autogobierno no es así el régimen de una clase homogénea, movida por una única voluntad. La democracia radical de la Comuna no funciona sin la pluralidad que caracteriza al conjunto de las relaciones sociales. Así, el complejo de vínculos e interacciones que, según Marx, constituye al ser en común, se expresa manifiestamente en la actividad democrática concreta, la cual contrasta con la declaración abstracta de un sujeto unificado y uniforme convertido en élite dirigente.

De nuevo, la práctica revolucionaria rompe la lógica de los condicionamientos objetivos y de la necesidad que, como se ha visto, es también un aspecto fundamental del pensamiento marxiano. Es en la práctica que el proletariado se va constituyendo como clase, es en la acción concreta, en la lucha política y económica situada, que se visibiliza como “sujeto” revolucionario. Por eso, es en los textos donde Marx se ocupa del estudio de la lucha de clases, que se agudiza la tensión que acompaña a la relación entre el sujeto político y la el desarrollo histórico. El proletariado no puede ser separado de este desarrollo. Es distinto considerar su emancipación como el sentido de la historia que observar su emancipación como un proceso histórico, contingente. Si en la *Contribución*, la definición del proletariado está en cierta medida sujeta a la recuperación final del ser humano en una suerte de reconciliación de la sociedad como resultado del movimiento histórico, en *La guerra civil en Francia* el proletariado se sumerge en un proceso de subjetivación que se define a partir de la lucha entre revolución y contrarrevolución. En este último caso hay una fractura entre el sujeto político y la teleología histórica: la práctica revolucionaria permanece abierta y se manifiesta como un ininterrumpido conflicto de emancipación, donde la subjetivación proletaria es siempre un proceso inacabado.

De este modo, la subjetivación proletaria que se construye en la práctica revolucionaria se compagina con la institución ininterrumpida. En ambos casos, la misma acción pone en cuestión la idea de un fin del conflicto social y político. Por eso, para evitar el fracaso de la revolución conectado a una filosofía de la historia determinista, es necesario enfatizar en que tanto la democratización como la construcción permanente del proletariado evitan la conexión de la revolución y el sujeto político según la concepción de una especie de destino

histórico de la humanidad. Pero, también, el hecho de que la revolución proletaria no sea la simple sustitución de una dominación de clase por otra, pone el debate sobre lo que significa el gobierno proletario y su posible degeneración asociada a un despotismo que finalmente defiende los intereses particulares de una agrupación social. Como ya ha sido mencionado, en el caso de la Comuna la revolución implica una nueva forma política y no simplemente un cambio de instrumento de poder de Estado. Esta novedad remite a la invención y a la experimentación que son correlativas a la práctica revolucionaria. Pero esta práctica es en este caso democrática y no autoritaria. El desarrollo de la Comuna muestra que el proceso revolucionario no degenera en la instauración de una élite dirigente, porque los mecanismos de participación pública de los obreros evitan la centralización y concentración del poder.

UMBRAL

LA INSTITUCIÓN REVOLUCIONARIA

Aunque, como se veía en el quinto capítulo, Merleau-Ponty y Arendt consideran que todas las revoluciones finalmente fracasan, esta conclusión no es un obstáculo para intentar encontrar en las reflexiones de ambos autores algunas salidas al problema de la institución de la acción política. Como en el caso de la interpretación marxiana de la Comuna de París, pensar la institución de la revolución exige dejar de considerar el acontecimiento de la ruptura y la duración de este impulso libertario como dos momentos completamente separados y antagónicos. La fogosidad de la ruptura puede recurrir a formas políticas que prolonguen su inesperada irrupción, así como la institucionalización no bloquea necesariamente la novedad ni la posibilidad de su refundación. Ni el proceso instituyente se reduce a su comienzo ni la institución a la estabilidad y la fijeza. De este modo, la relación entre revolución e institución es más compleja que la sola oposición entre la interrupción radical y el orden inamovible.

En un curso de 1954, consagrado al tema de la institución, Merleau-Ponty apunta en esta dirección. Sin embargo, a mi juicio, las notas de dicho curso deben ser leídas a la luz de las conclusiones a las que llega el autor en el ya considerado epílogo a *Las aventuras de la dialéctica*, puesto que en este texto se adopta una posición reformista, no revolucionaria, motivada por el abandono de la teoría marxiana del proletariado. Si, como se veía en el segundo capítulo de la presente tesis, Merleau-Ponty defiende en *Humanismo y terror* una actitud de expectativa frente al marxismo (“attentisme marxiste”), que consistía en conservar la teoría del proletariado porque ésta no había sido desmentida de manera definitiva por los acontecimientos, en *Las aventuras de la dialéctica* el pensador francés considera que ya no es posible apoyarse en esta teoría para pensar la transformación de la sociedad. Pero dado que, para Merleau-Ponty, la teoría del proletariado es inseparable de la filosofía de la historia, y es esta filosofía la que está a la base de la política marxiana, no es posible seguir sosteniendo que el pensamiento de Marx sea verdadero como crítica y falso como acción:

Decir que el marxismo sigue siendo verdad a título de crítica o de negación, como lo habíamos dicho, sin que lo sea como acción o positivamente, significaba colocarnos fuera de la historia y en particular fuera del marxismo, justificarlo con razones ajenas, organizar finalmente el equívoco. La crítica y la acción marxistas constituyen un solo movimiento en la historia (AD, 257 [319-320]).

Lo que Merleau-Ponty capta bien es que, en la teoría de Marx, la crítica del capitalismo contiene los pilares de la sociedad por venir. No en términos de una utopía, como se ha repetido en varias ocasiones, sino como desarrollo dialéctico de la crítica del presente. Pero aquí reside precisamente el problema: en la crítica del capitalismo existe ya “el absoluto de una negación o la negación realizada, la sociedad *sin* clases que la historia pide” (AD, 258 [320]). En otras palabras, la parte negativa del pensamiento marxiano no puede ser separada conceptualmente de una clase que es la supresión de sí misma y, para Merleau-Ponty, es el compromiso con esta clase, con la clase proletaria que se erige como lo universal en acto, lo que lleva a la abolición de la dialéctica y al consecuente fracaso de la revolución. De este modo, el pensador francés sostiene que en la crítica hay algo que “prepara los defectos de la acción”, la afirmación de lo “absoluto de la negación que prepara con el tiempo nuevas opresiones” (AD, 257-258 [320-321]).

Como lo señala Claude Lefort, la distancia que Merleau-Ponty toma del pensamiento de Marx en sus textos tardíos –pero que ya se vislumbraba, según él, en *Humanismo y terror*– tiene que ver con “la pregunta sobre la legitimidad de la idea marxista de *solución*” (O, 182). En el fondo de la conexión marxiana entre crítica de la sociedad capitalista y el surgimiento de una clase que debe poner fin a la lucha de clases, está la idea de que es posible encontrar *una solución* al problema social. El porvenir ya presente en el proletariado como portador del sentido de la historia, confirma la anterior hipótesis, puesto que postula al comunismo como la única salida posible al problema humano. Para Merleau-Ponty, esta estructura de la revolución marxiana, anula la indeterminación de los asuntos humanos y la contestación que caracteriza a la coexistencia, puesto que las subsume bajo el principio de la totalidad. No sólo reduce el drama social al antagonismo exclusivo entre el proletariado y la burguesía, sino que agota este drama en la reconciliación de la nueva sociedad.

Sin embargo, aunque Merleau-Ponty considera que es necesario abandonar esta idea de una solución del problema social a partir de la dictadura del proletariado, no cree que esto implique una renuncia a la lucha contra al capitalismo y un desconocimiento del conflicto social y político. De hecho, en el mismo epílogo a *Las aventuras de la dialéctica* el autor sostiene que “hay una lucha de clases y es preciso que esta lucha exista puesto que hay clases, y mientras las haya” (AD, 251 [312]). Así, Merleau-Ponty conserva del pensamiento marxiano el reconocimiento de la lucha de clases y, por tanto, la permanente división de lo social. No obstante, considera que esta lucha debe ser desligada de la filosofía proletaria a través de una posición a-comunista que, en su momento, él nombra como un “liberalismo heroico” de corte weberiano. En este liberalismo –que no se concibe como el simple conflicto de opiniones entre conciudadanos–, Merleau-Ponty encuentra un ámbito abierto a la oposición, donde la dialéctica es siempre inacabada y la lucha se manifiesta de manera ininterrumpida. Pero el espacio que encuentra para la institucionalización de esta lucha es el Parlamento: “la única institución conocida que garantiza un mínimo de oposición y de verdad” (AD, 252 [313]). Como en los casos de Arendt y Marx, el pensador francés entrevé que la duración de la acción depende de la adopción de cierta *forma política*, pero en lugar de inclinarse por la democracia directa de los consejos, opta por la acción democrática parlamentaria. No obstante, como lo expresa en una entrevista de 1959, esta elección es sólo una salida provisoria e insuficiente:

Alors j'indiquais que pour ma part, dans ces conditions, je ne voyais pas d'autre manière que de me replier provisoirement sur les conceptions de la démocratie parlementaire, non pas du tout que je les considère comme suffisantes pour faire face aux problèmes d'aujourd'hui. Suffisantes, sûrement pas. Mais ce régime m'apparaissait simplement comme le seul régime dans lequel il puisse y avoir une opposition. Comme l'existence d'une opposition est absolument nécessaire à la vie et à la vérité d'un système politique, sans quoi il devient sclérose, il devient pur appareil, il me semblait que c'est sur cette position de méthode que l'on devait se replier jusqu'à ce qu'on ait mis sur pied une autre pensée politique et une autre philosophie politique » (O, 79).

Así pues, la importancia de esta forma política es que mantiene vivo el dinamismo de la acción a través de un espacio público que permite el ejercicio de la oposición. En vez de propugnar por una organización de la sociedad a partir de fundamentos completamente nuevos, lo cual implicaría una postura revolucionaria, Merleau-Ponty habla en este caso de

sobrepasar los límites de la democracia parlamentaria a través de una denuncia de sus costumbres y maniobras. Según él, el objetivo es desmitificar la acción parlamentaria, planteando en el Parlamento “los verdaderos problemas” (AD, 252 [313]). El tratamiento de estos problemas se enriquece con una oposición que no puede ser meramente interna ni domesticada: en la lucha parlamentaria debe manifestarse una pluralidad irreductible y un combate democrático libre de soluciones últimas. Merleau-Ponty piensa que esta pluralidad debe permitir una comunicación continua entre verdad y acción; la crítica tiene que ser un elemento de poder. Por eso, a diferencia de la revolución permanente, la oposición no debe reducirse a la crítica oficial, porque este tipo de democracia debe permitir que quienes gobiernan en determinado momento puedan ser reemplazados por sus opositores. Este juego conflictivo es el que garantiza que el régimen existente no se vuelva “puro aparato” y el sistema político no se convierta en un sistema cerrado e inmodificable. En conclusión, el antagonismo parlamentario conserva la vitalidad de la acción entre varios.

Pero esta respuesta provisional, que Merleau-Ponty ofrece en el epílogo a *Las aventuras de la dialéctica*, no es su última palabra sobre el tema de la institución. Como se afirmaba al comienzo de este apartado, unos meses después de escribir este epílogo, el pensador francés dedica un curso a la institución en la historia personal y pública. Según Lefort, en este curso Merleau-Ponty se aproxima al término “institución” a partir de su propia ambigüedad:

Lo toma en su doble sentido –acción que da comienzo y estado de cosas establecido, social, político, jurídico, por ejemplo– con la sola diferencia, esencial, de que la institución, como fundación, no es considerada como el producto de un acto y que, la institución, como establecimiento, contiene al mismo tiempo la posibilidad de su perpetuación, bajo la forma de la repetición, incluso de la petrificación, la posibilidad de la reactivación de la fuerza instituyente (I, XVI [6]).

Esta ambigüedad capta bien que la institución no puede ser reducida a una ordenación fija y perenne. La institución es tanto el comienzo como su prolongación. Pero este comienzo no es sólo el acto momentáneo que le da nacimiento, sino el proceso que se pone en marcha como fundación de lo nuevo. De otro lado, la institución tiene una estructura ambivalente, puesto que su establecimiento puede significar tanto su solidificación como su reactivación permanente. Así, como lo señala Tassin, “Merleau-Ponty forja un concepto de institución dinámico que integra en él mismo las propiedades de los fenómenos insurreccionales”

(Tassin 2012, 177). De esta forma, este concepto evita la tradicional oposición tajante entre lo instituido y lo instituyente, y piensa la relación creativa y contingente entre la cosa establecida y el acto que la establece. Por eso la institución, según Merleau-Ponty, “no es lo contrario de [la] revolución; [la] revolución es otra *Stiftung*” (I, 14 [44]).

Dejar de pensar la revolución y la institución como contrarios exige no sólo comprenderla a esta última como una estructura dinámica y cambiante, sino también enfatizar, como lo hacía Marx, en que la revolución no es principalmente el acto de inauguración de un nuevo orden, sino el proceso prolongado de lucha que condiciona a este acto. Esto implica que ni la revolución ni la institución pueden ser consideradas como la finalización o el momento de cierre de la historia. Merleau-Ponty insiste en que debe haber un elemento de renovación en la institución, una reiteración del comienzo que no equivale a la repetición de lo mismo, sino a una “reactivación inventiva” (Tassin 2012, 178). Esta reactivación es continua, inacabada, pues no se agota con el establecimiento de una nueva forma de gobierno. La reiteración, que debe ser siempre diferente, acoge la iniciativa dentro de la institución misma y por eso conserva, de cierta manera, el impulso del proceso instituyente o lo que se ha llamado ya en varias ocasiones “el espíritu de la revolución”. La estabilidad de la institución es siempre relativa, puesto que se encuentra constantemente amenazada por el movimiento de la acción destituyente y la posibilidad de la re-institución. Así, el carácter inédito del inicio emerge de nuevo y de esta manera desestabiliza permanentemente al orden instituido. Es esta conmoción, que es constitutiva de la institución, la que impide que el nuevo orden se petrifique.

Ahora bien, Merleau-Ponty piensa la institución en paralelo con los problemas de la filosofía de la historia y su relación con la revolución. Por eso, afirma que es necesario tomar distancia del “concepto vulgar de revolución como estado que supera las contradicciones anteriores” (I, 32 [61]). Como se veía en los capítulos precedentes, este concepto de revolución está atado a la creencia de un desarrollo objetivo de la historia, por tanto, al momento de maduración de los acontecimientos. La revolución no es en este caso un proceso, sino un estado, incluso un estadio último que equivale a la instauración de un inmóvil régimen instituido. Pero, en segundo lugar, como lo mencionaba en el epílogo a *Las aventuras de la dialéctica*, también es necesario tomar distancia de la “revolución

permanente”. Aunque en este caso se piensa la revolución como proceso y no como estado, y por lo tanto la institución es una especie de desequilibrio creador, la filosofía de la historia de la que es deudora, termina por anular la negatividad, la posibilidad de la oposición, y la revolución se convierte entonces en un “régimen positivo” (I, 32 [62]). Justamente, al referirse a la “institución histórica”, Merleau-Ponty afirma lo siguiente:

El Capital [debe ser] considerado como institución y no como sombra, huella vacía de una producción socialista, de una sociedad sin clase, *i.e.*, de la consciencia absoluta en la que cada uno sólo puede ser siendo todos. De ahí [la] revolución marxista (que es producto eminente de la historicidad occidental, porque ella es la idea de que la historia entera se encuentra instituida *para* un futuro que ya está allí) cambia de sentido cuando [la] Revolución es concebida ella misma como institución: pues significa que ella no es 1) fin de la historia; 2) ni siquiera superación de la institución, institución de lo no-instituido o del desequilibrio creador, *i.e.*, revolución permanente (I, 16 [46]).

A diferencia de la respuesta provisional que Merleau-Ponty ofrece en el epílogo de *Las aventuras*, aquí la salida al fracaso de la revolución no es la acción parlamentaria, sino la concepción de la revolución como institución. Si la revolución no se estabiliza bajo las premisas del fin del historia y de la revolución permanente, su duración depende de la prolongación de la acción a través de una institución que es reactivada de manera creativa y continua por su fuerza instituyente. Para Merleau-Ponty, el concepto vulgar de revolución, producto de la historicidad occidental, es una “suerte de idealismo marxista heredado de Hegel” (I, 16 [46]). Por eso, si la institución revolucionaria es abordada por medio de este tipo de filosofía de la historia, su derrota está escrita en sus propios supuestos conceptuales. De ahí que la revolución como institución demande otro tipo de historicidad. La historia no debe ser pensada ni como un camino de etapas necesarias, que supera todas las contradicciones, ni como un desarrollo ineluctable orientado hacia un futuro que ya esté contenido en el presente. Así pues, ni la historia tiene un único sentido ni avanza de manera inevitable a su clausura. Merleau-Ponty quiere pensar la historia como “medio de vida”, precisamente para poner de manifiesto su apertura a la contingencia. Es esta apertura la que evita el fin de la división social y, por tanto, concibe la institución bajo la idea de un proceso conflictivo indeterminado. Lo que mantiene viva la revolución como institución es precisamente el continuo antagonismo que significa el reconocimiento de la oposición y la

presencia imborrable de la crítica. De este modo, la duración del proceso revolucionario depende de su capacidad para conservar activa la pluralidad.

Como ya se anticipaba en el capítulo quinto, Arendt también considera que el fracaso de la institución de la revolución se debe a la negación de la pluralidad y que esta negación está conectada con la filosofía de la historia y con la incapacidad de encontrar una forma política que preserve el espíritu revolucionario. Sin embargo, como en el caso de Merleau-Ponty, de los textos arendtianos también es posible extraer cierta concepción de la institución que permita la prolongación del momento revolucionario y, en general, de la acción política. El concepto dinámico de institución sugerido por el filósofo francés que, como se veía anteriormente, encuentra una salida a la alternativa entre la estabilidad rígida y el movimiento incontrolable, tiene una estrecha relación con la reiteración arendtiana del momento fundacional. Para que la institución no deje escapar la libertad que le dio origen, la reactivación del comienzo es más que necesaria. A mi juicio, esta idea parece estar en el centro en la discusión sobre la autoridad que Arendt desarrolla tanto en *Entre el pasado y el futuro* como en *Sobre la revolución*.

En el primero, Arendt relaciona la durabilidad, continuidad y permanencia del cuerpo político con el concepto romano de autoridad. En Roma, este concepto era central para conservar el carácter sagrado de la fundación, para garantizar que “una vez que algo ha sido fundado conserve su validez [*it remains binding*] para todas las generaciones futuras” (EPF, 191 [120]). La *auctoritas*, derivada del verbo *augere* (aumentar), tenía como función principal incrementar continuamente el momento de fundación. En el caso romano, aquellos dotados de autoridad eran los ancianos, el Senado o *patres*. Aunque no tenían poder, tenían sus raíces en el pasado y, sin embargo, estaban presentes en la vida de la ciudad precisamente porque mantenían vivo el espíritu de fundación de la ciudad misma. Esta autoridad era, entonces, inseparable de la religión, del *religare* o enlace con el pasado, y de la tradición, entendida como la transmisión del testimonio del pasado a las futuras generaciones. Pero, según Arendt, es precisamente esta trinidad de autoridad, religión y tradición la que se pierde en la Edad moderna y las revoluciones son intentos de restablecer este “hilo roto de la tradición”. En sus palabras:

Si no me equivoco en sospechar que la crisis del mundo actual es en primer término política, y que la famosa “decadencia de Occidente” consiste sobre todo en la declinación de la trinidad romana religión, tradición y autoridad, a la vez que se produce la ruina subrepticia de los cimientos romanos específicos del campo político, las revoluciones de la época moderna parecen esfuerzos gigantescos para reparar esos cimientos, para renovar el hilo roto de la tradición y para restaurar, fundando nuevos cuerpos políticos, lo que por tantos siglos dio a los asuntos de los hombres cierta medida de dignidad y grandeza (EPF, 222-223[140]).

Sin embargo, en la conclusión de dicho texto, Arendt sugiere que el fracaso de todas las revoluciones después de la francesa puso de manifiesto que el último recurso para salvar la tradición también fue derrotado y que la autoridad, tal como fue conocida en la experiencia romana, no ha sido en ninguna parte restablecida. Dicha conclusión sugiere una actitud nostálgica que, no obstante, requiere ser pensada de nuevo a la luz de *Sobre la revolución*, ya que en este libro Arendt reafirma la existencia de un hilo roto de la tradición, pero sostiene que la Revolución norteamericana desarrolló un nuevo concepto de autoridad¹⁶¹. Este concepto es lo que permite pensar de nuevo, en la Edad moderna, una conexión entre el cambio y la permanencia, entre el comienzo inédito y su prolongación en el tiempo. La Revolución norteamericana no buscó entonces la autoridad en ninguna fuente transcendente, sino que la encontró en el mismo acto de fundación del cuerpo político. En pocas palabras, en esta revolución se advirtió que la autoridad reside en el comienzo y que es este inicio el que resulta determinante para la preservación del recién constituido espacio de libertad: “resulta fútil buscar un absoluto para romper el círculo vicioso en el que está atrapado todo comienzo [*beginning*], porque este ‘absoluto’ reside en el mismo acto de comenzar” (SR, 280 [204])¹⁶². Pero, como ya se ha mencionado en la presente tesis, para Arendt la Revolución norteamericana fracasó justamente porque este acto fundacional –esta especie de autoridad anárquica– quedó sólo en manos de los fundadores, es decir, no logró trascender el momento mismo del comienzo. Sin embargo, esto sucedió aún cuando dichos revolucionarios habían actuado bajo la influencia del espíritu romano:

Nuestra última afirmación, es decir, la existencia de una interrelación íntima entre fundación, aumento y conservación, quizá haya sido la idea concreta más importante que los

¹⁶¹ Concuero aquí con la interpretación de Honig, 2006.

¹⁶² Traducción modificada.

hombres de la Revolución adoptaron, no por reflexión consciente, sino debido a su frecuentación de los clásicos y al hecho de haber asistido a la escuela de la antigüedad romana (SR, 277 [201-202]).

De ahí que aunque Arendt insista en que si bien el concepto de autoridad no podía ser restablecido de manera idéntica, su espíritu de aumentar el acto fundacional fue fundamental en la Revolución norteamericana. Pero, como se mencionaba unas líneas atrás, mientras que la *auctoritas* romana dependía de los padres de la república, representados en un Senado que encarnaba a los ancestros fundadores, la autoridad de la revolución norteamericana emanaba de la Constitución, como documento escrito que era producto del acto de fundación. En principio, como lo sostiene la misma Arendt, mientras que en Roma el problema de la autoridad era un asunto político, en Norteamérica era un asunto legal. Sin embargo, dado que el objetivo de la Constitución, en términos revolucionarios, no consistía sólo en salvaguardar las libertades civiles, sino en fundar un nuevo cuerpo político, la relación de la acción con el problema de la autoridad no debe ser soslayado. Y esto último precisamente porque el aumento que permite la prolongación del momento revolucionario es una acción constante que expande y acrecienta el acto fundacional.

Ahora bien, es precisamente este aumento del comienzo el que complementa la noción dinámica de institución propuesta por Merleau-Ponty. La institución no debe ser pensada como lo otro de la revolución, porque ella preserva la vitalidad del comienzo, volviendo sobre él y aumentando su potencia. Lo que está en juego en este caso es un retorno, una reiteración siempre diferente del inicio, porque el regreso al comienzo implica ya modificaciones, enmiendas, alteraciones de lo instituido. Aquí la novedad se mantiene siempre en una relación con el pasado, porque éste permanece como un pasado vivo en el desarrollo mismo de la institución. De este modo, la institución es revolucionaria porque no sucumbe ante la reificación, su espíritu revolucionario incrementa a medida que se reconstruye su propio comienzo. Su institución es siempre re-institución, reactivación del acto de fundación.

Sin embargo, esta reactivación tiene el peligro de convertirse en una mera repetición del origen. Arendt misma reconoce que, en la situación romana, la autoridad “no es otra cosa que una clase de “aumento” necesario, en virtud del cual todas las innovaciones y cambios

se religan [*remain tied back*] a la fundación a la cual, al mismo tiempo, aumentan e incrementan” (SR, 278 [202]). En este caso, la novedad de la reactivación sería sólo relativa, ya que todo cambio estaría finalmente enlazado al acto fundacional y no sería posible sobrepasarlo o transformarlo radicalmente. Los nuevos comienzos quedarían así condicionados, e incluso restringidos, por el acto original, por el principio de los principios que sería el comienzo revolucionario. Por lo tanto, considerar la institución a partir de la autoridad tiene el riesgo de reificar el pasado. Pero, sin duda, existe otra lectura posible de esta reactivación del inicio. Como se veía en las citas anteriores, “el ‘absoluto’ reside en el mismo *acto* de comenzar” y no necesariamente en un comienzo determinado. En el caso de Arendt, inicio y acción no pueden ser separados. Por lo tanto, retornar a la fundación quiere decir volver sobre el acto mismo justamente para de-reificar el comienzo. Si la acción política no tiene un fundamento último, la emergencia revolucionaria es siempre anárquica, carece de un origen único y sustancial. En otras palabras, la contingencia de la acción apunta siempre a la contingencia del inicio, a la no-identidad del principio.

Por eso, en estricto sentido, la práctica de autoridad, que está a la base de la conservación del espíritu revolucionario, es una práctica constante de desautorización¹⁶³. Esto quiere decir que los nuevos comienzos deben revitalizar permanentemente la capacidad misma de comenzar. Contra el olvido de esta capacidad, generado por una institución petrificada, Arendt piensa que la acción debe recrear el pasado, traerlo al presente de manera renovada. Por eso, esta forma de institución se compagina con su concepción de la historia como narración. Valorar lo que ya ha sido, no quiere decir quedar atado al pasado de manera conservadora, sino reconfigurarlo creativamente. Así, el aumento del acto fundacional es una reapropiación innovadora de lo que ha tenido lugar. De este modo, la institución es, en este caso, una reactualización interrumpida de la acción revolucionaria.

Esta reactualización es la que cierra la posible brecha entre el inicio de la revolución y su desarrollo, ya que a través del aumento del acto fundacional se mantiene vivo el espíritu revolucionario. Ahora bien, como ya se anticipaba en páginas anteriores, Arendt asocia esta revitalización al hallazgo de una *forma política* que haga posible que libertad y comienzo coincidan en todo momento o, en los términos de la Revolución norteamericana, que la

¹⁶³ De nuevo sigo aquí a Honig : 2006, 220.

felicidad pública sea preservada a partir de su permanente recreación. Es aquí donde Arendt se distancia de la solución que Merleau-Ponty ofrece en el epílogo a *Las aventuras de la dialéctica*. Para ella, el gran fracaso del sistema representativo es su incapacidad para extender el ejercicio de la libertad a los actores que no se encuentran presentes en los ámbitos parlamentarios y de gobierno. Sólo los representantes, y no el pueblo mismo, tienen la posibilidad de manifestarse en un espacio común a través de sus acciones y sus palabras. El sistema representativo restringe entonces la participación política, puesto que aunque promueve la contestación y la pluralidad, la limita a los representantes y, esto, en la fundación de un nuevo cuerpo político, termina por marchitar el espíritu revolucionario.

Ahora bien, la alternativa que Arendt encuentra a la representación es una forma política donde sobrevive el espíritu público a través de la participación directa de los ciudadanos en sus asuntos comunes. Esta forma política es el sistema de consejos que, según Arendt, fue anticipado en los planes de Jefferson y en las *sociétés révolutionnaires* francesas, pero cobró vida en todas las revoluciones del siglo XIX y XX. A diferencia de la valoración de la propia tradición revolucionaria, que para la pensadora alemana disminuyó el potencial político de los consejos al considerarlos como meras formas temporales dentro de la lucha por la liberación, el sistema de consejos debe comprenderse como “una forma de gobierno enteramente nueva, con un espacio público nuevo para la libertad, constituido y organizado durante el curso de la misma revolución” (SR, 344 [249]).

En los planes de Jefferson se resalta la creación de estos nuevos espacios públicos para la libertad en relación con la permanente participación de todo el pueblo en la felicidad pública. Su preocupación principal era, según Arendt, “poner a disposición del pueblo tales lugares de libertad y protegerlos” (SR, 352 [255]). Por eso ideó el sistema de distritos [*ward system*] como una forma de salvar el espíritu revolucionario de la república. Su objetivo era que en estos espacios los ciudadanos pudieran seguir haciendo lo que habían hecho durante el momento de revolución: “lanzarse con todo ímpetu a la acción”, participando directa y activamente en los asuntos públicos. En otras palabras, Jefferson reconoció que, para poder motivar la acción de los ciudadanos, era necesario crear una esfera pública donde estos últimos pudieran visibilizarse más allá del día de las elecciones. Por eso frente al gobierno estatal centralizado y su aparato administrativo, propuso la

creación de “pequeñas repúblicas” como un manera de evitar la despolitización ciudadana y la consecuente concentración del poder en una persona, un grupo o incluso en una mayoría. Así, el sistema de distritos buscaba fortalecer el poder de “cada uno”, logrando que “todo el mundo sintiese que es partícipe del gobierno de los asuntos, no simplemente a través de una elección celebrada una vez al año, sino todos los días” (Citado en SR, 350 [254]).

Pero el antecedente propiamente histórico de los consejos lo encuentra Arendt en los cuerpos municipales y las sociedades populares de la Revolución francesa. Estas formas organizativas, que adoptaban modalidades asamblearias y no representativas, contribuyeron a que los ciudadanos se ocuparan de los asuntos públicos a través de una reiteración y difusión de los principios de la constitución. Como lo afirmaba Robespierre, antes de llegar a ser jefe político del nuevo gobierno e invertir su posición inicial, estas sociedades constituían las auténticas “fundaciones de libertad” (Citado en SR, 332 [240]). Las secciones de la primera Comuna de París y su consejo municipal revolucionario, sumados a las sociedades populares que se extendieron por toda Francia, pusieron de manifiesto “el conflicto entre el pueblo y el aparato de poder centralizado y despiadado” (SR, 338 [244]). Arendt analiza este conflicto en términos de una lucha entre los órganos de poder del pueblo y el Estado, que hacían emerger la felicidad pública, y el poder absoluto de un gobierno que buscaba despojar al pueblo de esta felicidad. Así, en el fondo este conflicto era la lucha entre la pluralidad y la unidad y, en la práctica, entre el principio federal y el monopolio gubernamental de poder. De este modo, la pensadora alemana asocia el surgimiento espontáneo de los consejos comunales autónomos con “los primeros principios de una república auténtica” (SR, 339 [245]); república que, para ella, necesita de una separación y división de poderes que sólo puede ser realizada por medio del federalismo.

Estos antecedentes teóricos e históricos del sistema de consejos muestran de qué manera el espíritu revolucionario podía ser preservado a través de instituciones vivas, permanentemente renovadas por la misma acción política que las instituyó en un primer momento. En ambos casos, el objetivo era crear espacios no-representativos de participación ciudadana para socializar el poder y lograr así una permanente reiteración y propagación de la felicidad pública. Tanto en el sistema de distritos como en las sociedades populares, el principio federal se convierte en un mecanismo primordial de la politización

ciudadana, poniendo de manifiesto su constante confrontación con la centralización y burocracia del Estado nacional. Arendt observa que estos elementos se reproducen en los estallidos revolucionarios que suceden a la Revolución francesa y a la norteamericana. Así, los consejos aparecen de modo inesperado en la Comuna de París de 1871, en las huelgas espontáneas rusas de 1905 y en la Revolución de febrero de 1917, en la *Räterepublik* bávara de 1919 y, finalmente, en la Revolución húngara de 1956. En todos estos casos, los consejos emergieron de manera espontánea, en contradicción con cualquier tipo de planeación o preparación de parte de los llamados “revolucionarios profesionales”. Pero aunque su origen fue espontáneo, su duración no aspiraba a ser momentánea, meramente transitoria, ya que su propósito era fundar un nuevo orden donde fuera posible “la gestión directa de los asuntos públicos por el pueblo” (SR, 364 [263]).

Así pues, para Arendt, la experiencia de los consejos no es la prueba del carácter fugaz de la libertad y de la acción. Tampoco es la confirmación de una revolución permanente. Al insistir en el carácter no-transitorio de este sistema de participación política directa, Arendt sostiene que estas nuevas formas democráticas deben convertirse en un organización inédita de gobierno y en el establecimiento de una “verdadera república” (SR, 366 [264]). El sistema de consejos es, entonces, un nuevo cuerpo político donde actúa el ser humano común, aquel que no pertenece a ningún partido, y sin embargo puede hacerse cargo de los asuntos públicos. Los consejos deben convertirse, así, en instituciones que permitan hacer perdurable la acción, porque su objetivo es lograr una transformación del Estado para instaurar una nueva forma política. Por ejemplo, al referirse al caso particular de los soviets rusos de 1917 y los múltiples consejos de la Revolución húngara, Arendt afirma lo siguiente:

El objetivo común era la fundación de un nuevo cuerpo político, un nuevo tipo de gobierno republicano que reposase sobre las “repúblicas elementales” de tal modo que su poder central no despojase a los cuerpos constituyentes de su originario poder constituyente. En otras palabras, los consejos, celosos de su capacidad para la acción y para la configuración de la opinión, estaban llamados a descubrir la divisibilidad del poder así como su consecuencia más importante: la necesaria separación de los poderes dentro del gobierno (SR, 370 [267]).

De nuevo se confirma que el objetivo de estos consejos sí era fundar un nuevo tipo de gobierno, pero además se recuerda que la institución debía reactivar incesantemente su comienzo revolucionario a través del continuo y amplio ejercicio del poder descentralizado. Para Arendt, la amplia y activa participación de la ciudadanía va de la mano con la divisibilidad y separación del poder. La institución puesta en marcha por los consejos tenía la particularidad de cuestionar el principio según el cual la estabilidad de un cuerpo político depende de que la nación sea única e indivisible. La preservación del espíritu público, que emerge en la revolución, se asocia con este vínculo estrecho entre la acción política directa del pueblo y la permanencia de la división, esto es, de la oposición y de la pluralidad, en el seno de la comunidad política. Este es el elemento democrático que Arendt ve en los consejos y que distingue del gobierno representativo que “se ha convertido en la práctica en gobierno oligárquico” y de lo que generalmente se llama “democracia”, pero es un “gobierno donde los pocos gobiernan en interés de la mayoría” (SR, 372-373 [269]).

De este modo, aunque Arendt comparte con Merleau-Ponty la idea de que la institución de la revolución sólo puede conservar su vitalidad a través de la recreación ininterrumpida de la capacidad de comenzar y la persistencia de una división del poder, para ella ninguno de estos factores afloran en el sistema parlamentario que acaba defendiendo el filósofo francés. Para ella, es precisamente este sistema el que considera como una desviación la participación del pueblo en los asuntos públicos, ya que desconfía de sus facultades políticas. Pero, además, la forma parlamentaria no funciona sin el sistema de partidos, que termina por excluir a los ciudadanos de los asuntos comunes. Como órganos de representación, los partidos reemplazan a los ciudadanos por funcionarios administrativos que, al carecer de una esfera de acción pública, reducen la política a la gestión. En otras palabras, el sistema representativo, según Arendt, no es el lugar de la visibilización de los actores y la confrontación de las opiniones, sino el ámbito donde se despoja al pueblo de su capacidad política y donde el espíritu público desaparece en las preocupaciones por el bienestar privado.

De lo anterior podría inferirse que en la discusión sobre la forma política que podría preservar el espíritu de la revolución, Arendt parece estar más cerca de Marx que de Merleau-Ponty. Como se veía en el anterior capítulo de esta tesis, la forma comunal es una

lucha constante contra la profesionalización de la política representada en la burocracia estatal y, por tanto, un combate contra la despolitización de la población. Los mecanismos democráticos de la Comuna permiten la participación activa de los comuneros en los asuntos públicos a través de un proceso de democratización permanente que se nutre de la división de la comunidad. Sin embargo, al ocuparse de la interpretación marxiana de la Comuna, Arendt concluye que el pensador alemán, pese a verse gratamente sorprendido por los acontecimientos de 1871, no logró comprender en su justa dimensión la importancia política de esta manifestación singular del sistema de consejos. Según ella, la Comuna de París “contradecía en buena medida todas las ideas de una ‘dictadura del proletariado’ ejercida por un partido socialista o comunista, cuyo monopolio del poder y de la violencia estaba inspirado en el gobierno altamente centralizado del Estado nacional” (SR, 354 [257]).

El argumento de fondo, según Arendt, es que Marx, al igual que el resto de representantes de la tradición revolucionaria, pensó la Comuna como un órgano temporal incapaz de sobrevivir a la Revolución. A diferencia de la interpretación que se ofrecía en el capítulo sexto de la presente tesis, Arendt no advierte las rectificaciones de Marx frente a la conquista del poder de Estado y, por lo tanto, considera que el filósofo alemán abordó la experiencia de la Comuna exclusivamente a través de la pregunta por el régimen de transición a la sociedad sin clases. Por eso, en vez de resaltar la lucha entre la forma-Comuna y la burocracia Estatal, en la cual Marx insiste en *La guerra civil en Francia*, Arendt sostiene que el pensador alemán, de la misma manera que Lenin después, estaba anclado “en la tradición del Estado nacional” y concebía “la Revolución como un medio para alcanzar el poder e identificaba a éste con el monopolio de los instrumentos de la violencia” (SR, 353-354 [256]). Así, donde Marx observaba la extinción inmediata del Estado, Arendt sólo ve un estatismo doctrinario incapaz de entender los nuevos impulsos organizativos del pueblo.

Pero el anterior no es el único desacuerdo entre Marx y Arendt respecto a este tema. Más allá de la interpretación arendtiana de la lección que el pensador alemán extrae de la Comuna de París, en la inicial convergencia entre ambos autores sobre la cuestión de la institución se revelan también importantes diferencias. La primera de ellas, que ya había

sido abordada hasta cierto punto en la segunda parte de esta tesis, está relacionada con el lugar de lo económico y lo político en el sistema de consejos. Aunque en *Sobre la revolución*, Arendt sostiene que los consejos, especialmente en el caso de la Revolución húngara, “se preocuparon por la vida política y económica del país y del establecimiento de un orden nuevo” (SR, 375 [271]), sugiriendo que éstos tenían también una función económica, unas páginas más adelante considera como un “error fatal” que los consejos confundieran su función política con el proyecto obrero de hacerse cargo de la gestión de las fábricas (véase SR, 379 [273]). Mientras que, para Marx, como se resaltaba en el sexto capítulo, la Comuna estaba compuesta de consejos principalmente obreros y la activa participación política de los trabajadores se encontraba necesariamente vinculada a la lucha contra las expropiadores y, en general, contra la existencia de la sociedad capitalista. Así, la condición política de los trabajadores es inseparable de su condición obrera, y el manejo democrático de los asuntos públicos incluye la dirección de la producción y la gestión de los sitios de trabajo.

Esta indistinción marxiana entre el obrero como productor y el obrero en tanto actor público contrasta con el tipo de “sujeto” que, para Arendt, se visibiliza en la acción de los consejos. En *Sobre la revolución*, se utiliza en ocasiones el término “pueblo” y en otras “ciudadano”. En ambos casos, sin embargo, se hace referencia a los actores que se manifiestan en el espacio público a través de sus actos y palabras, revelando su singularidad. Como en *La condición humana*, aquí la acción está atada a la emergencia del *quién* en el espacio público que permite que los agentes se ocupen de sus asuntos comunes. Para Marx, por su parte, aunque en la Comuna participaron diferentes facciones del pueblo parisino, los consejos municipales estaban compuestos, en su mayoría, por miembros de la clase obrera. La revolución comunera es, para él, un ejemplo de una revolución de la clase trabajadora y, por tanto, es el sujeto proletario quien lidera la lucha emancipatoria. No obstante, como se mencionaba en el sexto capítulo, el proletariado no es propiamente un sujeto sustancial, sino un actor que, en la misma lucha de clases y en las experiencias democráticas concretas de su participación política, atraviesa un proceso de subjetivación.

Esta diferencia en la concepción del “sujeto político” está directamente relacionada con el carácter del conflicto que surge en el proceso revolucionario. En *La condición humana*, el

conflicto se entiende a partir de la pluralidad. La acción en conjunto remite a un actuar en concierto, pero de esto no se infiere que en ella se manifieste algún tipo de homogeneidad social. Por el contrario, la acción en plural instituye una escena pública donde la interacción entre los actores está atravesada por la división. Es el agonismo y no el consenso armónico el que emerge en la red de las relaciones humanas. Pero, como se veía unas páginas más atrás, en la situación de la Comuna este agonismo se convierte, para Arendt, en la lucha del pueblo contra el Estado. Ahora bien, esta lucha es el conflicto entre la pluralidad política de los consejos y la unificación centralizadora del aparato estatal. En otras palabras, el pueblo no es nunca, para la pensadora alemana, una entidad uniforme y unitaria, sino simplemente un término para nombrar el conjunto de singularidades que se visibilizan en la escena pública. Por eso la oposición pueblo-Estado debe comprenderse como el antagonismo entre un espacio común, que permite la distinción entre los actores, y la negación de este espacio por parte de los funcionarios de gestión y de los burócratas. Marx también encuentra una lucha contra el Estado en la experiencia de la Comuna, pero es un conflicto entre la democracia y la burocracia que está condicionado por la lucha de clases entre el proletariado y la burguesía. De este modo, mientras que Arendt aborda la división de la comunidad política desde la pluralidad de los actores singulares, Marx señala que el conflicto es inseparable de la división social que genera la estructuración de la sociedad capitalista. En otras palabras, la lucha marxiana entre la democracia y el Estado es también la lucha entre expropiados y expropiadores.

Pero, pese a todas estas diferencias, es interesante notar que ambos pensadores se encuentran en la búsqueda de una forma política que permita institucionalizar el ímpetu inicial de la revolución. Los dos concluyen que la única forma de preservar vivo el comienzo revolucionario es encontrando las formas institucionales que permitan, e incluso motiven, la acción y la participación continua del pueblo en sus asuntos públicos. El rechazo al parlamentarismo está conectado con esta permanente politización de los actores que se traduce también en una democratización ininterrumpida. De este modo, la forma política ofrece la posibilidad concreta de la reactivación y el aumento del momento fundacional. La conservación del espíritu público a través de la acción es una especie de re-institución que evita cualquier petrificación del proceso revolucionario. Si bien Merleau-Ponty no encuentra esta re-institución concreta en el sistema de consejos, sino en la lucha

parlamentaria, lo cierto es que comparte con Arendt y Marx que la revolución y la institución no deben ser vistas como opuestos. Ambos momentos se encuentran en la reiteración inventiva de la acción política que evita que el comienzo sea sólo una ruptura y que la prolongación del comienzo se convierta en una forma acabada de gobierno que bloquee la emergencia de la novedad y la contingencia. Sin embargo, esta convergencia entre estos tres pensadores sólo es posible si se abandona la filosofía de la historia determinista que supone que el conflicto social y político tiene un fin garantizado. Afirmar que no toda revolución fracasa y que una transformación radical de la sociedad puede encontrar las instituciones que preserven el espíritu de revolucionario, requiere que el conflicto sea una parte constituyente de la acción política que tiene lugar entre varios.

CONCLUSIÓN

Merleau-Ponty comparte con Arendt la comprensión de la política a partir de una fenomenología de la acción. Esto significa que, a contrapelo de la tradición filosófica, ambos autores evitan, por un lado, asimilar la política a una forma de gobierno o a la administración estatal y, por otro, rechazan la construcción de una *teoría* de la acción que busque definir lo que debería ser este fenómeno desde una serie de determinaciones conceptuales y valoraciones *a priori*. Para ellos, es necesario aproximarse a la acción política desde sí misma, en su manifestación concreta en el ámbito de los asuntos humanos.

En sus escritos políticos de posguerra, Merleau-Ponty no realiza una dilucidación “sistemática” de los principales rasgos existenciales de la acción, como sí se lo propone Arendt en *La condición humana*, pero en todo caso coincide con ella en un aspecto fundamental: la acción no es nunca la actividad voluntaria de un sujeto soberano, sino una experiencia que emerge siempre entre varios, en medio de la coexistencia o en la pluralidad humana. Así, lo que la hace propiamente política es el establecimiento de este vínculo entre actores. La acción es, entonces, inseparable del actuar con otros y de la relación que se instituye entre los distintos. Pero es justamente este hecho el que introduce la contingencia en la política, puesto que no reduce el sentido de la acción a las intenciones o motivaciones de los agentes ni a los resultados esperados por ellos. De este modo, aunque estas motivaciones e intenciones ciertamente tienen una influencia sobre el curso de las acciones, no lo controlan plenamente. El significado de la acción excede cualquier causa subjetiva. Por lo tanto, el agente no comanda la orientación de sus actos y enfrenta la tragedia de lo imprevisible y lo incierto. La acción no es un hábito determinado, un comportamiento que simplemente reacciona a cierta situación, sino una iniciativa libre que innova, un poder de comenzar que tiene la virtud de revelar a las singularidades que actúan y visibilizar el mundo común que se instaura entre ellas.

Como es claro, tanto para Arendt como para Merleau-Ponty la política se desenvuelve en el orden de las apariencias. La relación entre actores que inaugura la acción se muestra en el ámbito de la publicidad, en el registro de lo fenoménico. Es en este espacio donde el vínculo político no cesa de modificarse, ya que el sentido de las propias iniciativas es alterado de manera impredecible por los actos de los otros. Por eso, la fenomenología de la acción no hace más que poner de manifiesto la fragilidad constitutiva de la política. Sumergirse en el juego político es aceptar la incertidumbre de los asuntos humanos, esto es, asumir las consecuencias imprevistas y, por tanto, los riesgos de la vida entre varios. La vida política está así constantemente expuesta a la aventura o incluso al peligro de la acción en común. Dado que ni la certeza ni la necesidad gobiernan la relación entre muchos, las cosas siempre pueden ser de otro modo y, por ende, lo que se creía garantizado, aquello que avanzaba en una dirección determinada, puede desviarse, cambiar completamente de rumbo. Por eso, las previsiones siempre se quedan cortas ante la contingencia irreductible de los acontecimientos políticos. El presente de la acción no gobierna su porvenir, por el contrario este último queda abierto, sujeto a las consecuencias inesperadas de las iniciativas humanas.

Así, la relación política escapa a cualquier armonía del espacio público. No es la homogeneidad ni la unificación lo que caracteriza el vínculo entre los actores, sino el agonismo que acompaña a la pluralidad o a las divisiones del mundo común. Esto quiere decir que la relación que se establece en el actuar en conjunto es conflictiva. Al mismo tiempo que pone en contacto a los actores, la acción reafirma el antagonismo entre ellos. Por tanto, no es el consenso sino el litigio lo que está en el centro de la coexistencia. La red que se teje entre los agentes está atravesada por los desacuerdos que emergen de la heterogeneidad del ámbito compartido.

Ahora bien, en contraposición a las interpretaciones tradicionales del pensamiento de Marx, incluyendo por supuesto a la arendtiana, en este trabajo he intentado mostrar que la división, la visibilidad, la contingencia y el conflicto son también rasgos fundamentales de la política marxiana. Al igual que Arendt y Merleau-Ponty, Marx piensa la política a partir de la acción o, para ser estrictos con su propio vocabulario, a partir de la *praxis*. En sus textos de juventud, pero también en sus escritos tardíos sobre las situaciones concretas de la

lucha de clases, la acción humana interviene de manera significativa. Sin embargo, esta no es una tesis evidente. De hecho, ella surge como una exigencia de la propia crítica arendtiana y de la necesidad de responder a dicha crítica a través de una lectura de Marx contra Arendt. Como se veía en la interpretación de *Entre el pasado y el futuro*, Arendt observa en la reflexión marxiana la culminación de la tradición del pensamiento político occidental. Si la filosofía platónica comenzó dicha tradición alejándose de la política para después imponer sus estándares teóricos en los asuntos humanos, Marx radicalizó tal gesto, lo llevó a su última expresión, al querer realizar la filosofía en la política. Toda la interpretación arendtiana de Marx se basa en el fondo en este supuesto que, para ella, contradice cualquier intento por llevar a cabo una fenomenología de la acción. Marx, según Arendt, no sólo fue incapaz de pensar la política en sí misma, sino que además quiso cambiar el mundo a partir de la interpretación filosófica del mismo. Esta imposición de la teoría sobre los asuntos humanos tiene, de un lado, el efecto de querer controlar la contingencia del vínculo político a través de la necesidad histórica, la fabricación, el ciclo vital o el ideal de la humanidad socializada. Pero, de otro lado, esta misma imposición confunde la acción con otras actividades humanas, porque no se aproxima a ella a partir de su manifestación, sino según determinadas preconcepciones. Marx entra así a ser parte de la larga lista de filósofos que dentro de la tradición del pensamiento occidental han sido incapaces de pensar la acción y, por tanto, la especificidad de la política.

Sin embargo, como bien lo señala Merleau-Ponty, la filosofía de Marx no es propiamente un sistema de pensamiento que busque superar la fragilidad de los asuntos humanos. No es una teoría que quiera gobernar el mundo común o dominar la historia. Por el contrario, se sitúa en la facticidad de las relaciones sociales. Como la filosofía existencial de Merleau-Ponty, la de Marx nunca abandona la situación humana, emerge de la praxis y de la coexistencia. Esta interpretación exige dejar de leer a Marx desde supuestos idealistas, pero también desde cierto materialismo. El pensador alemán no es, de un lado, el último representante de un subjetivismo ordenador del mundo ni, de otro lado, un defensor del mecanicismo de la materia. Por el contrario, su pensamiento se define a partir del materialismo práctico que, al atender a la acción entre varios, renuncia a cualquier plan racional que pretenda regir la contingencia humana.

Pero esta interpretación es ya una decisión frente al carácter herético del pensamiento marxiano. Como se ha visto en este trabajo, la confrontación con Arendt demanda leer a Marx a partir de un punto de bifurcación. Las interpretaciones arendtianas tienen sustento en la misma obra marxiana y, por tanto, revelan la equivocidad que atraviesa sus escritos. En otras palabras, el Marx de la acción política libre coexiste con el Marx economicista de la necesidad histórica y vital. Por eso en su pensamiento se vislumbra la tensión entre la afirmación y la negación de la política. El encuentro entre el determinismo histórico y la fabricación de la historia, la administración y la supervivencia, pero también el fin del conflicto y el gobierno despótico de una sola clase, anulan la irrupción de la acción y el vínculo propiamente político. Pero, de otro lado, la contingencia de la historia, la praxis revolucionaria, la democratización permanente y la continuidad de la división social abren un pensamiento de la política.

Ahora bien, esta apertura no significa que este pensamiento marxiano, que parte de la praxis, sea exactamente equivalente al de Arendt o Merleau-Ponty. Esta investigación no sólo ha revelado la cercanía entre estos pensadores, sino también sus profundas diferencias. La acción en Marx no es nunca el resultado de un sujeto aislado, sino la serie de iniciativas que emergen en la relación social entre individuos. Sin embargo, su finalidad no se agota en su misma actividad o incluso en la revelación del agente, puesto que la acción es praxis revolucionaria. Es decir que la práctica política marxiana es inseparable de la transformación del orden social existente: acción y emancipación son dos caras de la misma moneda. Para Arendt, la orientación de la acción a partir de un fin externo a la misma, significa su confusión con otras actividades de la *vita activa*, en particular con la actividad de la fabricación. En la acción, medio y fin coinciden plenamente. Para Marx, por su parte, la acción tiene una orientación, ella es lucha contra la dominación y la explotación. Sin embargo, esta concepción de la praxis, en la cual ciertamente interviene la estrategia y no únicamente la exhibición performativa de los actores, no conduce necesariamente a la negación de la política. Lo que separa a Marx de Arendt es justamente este intento marxiano por pensar la inseparabilidad de la *praxis* y la *poiesis* sin renunciar a la contingencia. La praxis revolucionaria no es el ordenamiento de la realidad al antojo de la voluntad y el entendimiento de un sujeto, sino la lucha incierta entre varios, la disputa política orientada, pero sin ningún resultado garantizado.

Por eso, la acción política es también para Marx acción histórica. Pero no en el sentido de una fabricación de la historia según ciertos preceptos condicionados por el modelo ideal de una sociedad futura, sino en el sentido de una especial atención a la historicidad humana y a la imprevisibilidad de los acontecimientos. La praxis social introduce la contingencia en el desarrollo histórico. Los actos políticos desafían el proceso automático de las contradicciones económicas, incluyendo la indeterminación en el pensamiento de la emancipación. Esto no sólo se observa en la elucidación de la praxis que Marx realiza en sus textos de juventud, sino en el estudio de la lucha de clases, donde el mismo antagonismo genera desplazamientos inesperados, rupturas, modificaciones en el curso de los acontecimientos. Pero dado que la praxis es inseparable del proyecto de emancipación, como lo resalta Merleau-Ponty, Marx no se conforma con pensar la historia a partir de una suma de eventos erráticos y caóticos. Por eso la promesa de la sociedad por venir logra un punto intermedio entre la fatalidad de una teleología concebida como un destino y el relativismo desmedido de los sucesos que no tienen ninguna conexión entre ellos. Sin querer fabricar la historia, pero tampoco sin creer que ésta se desarrolla de manera necesaria, Marx considera que la acción histórica se orienta hacia un horizonte de libertad que, sin embargo, está completamente abierto.

Este acento en el lugar de la praxis en el pensamiento marxiano, también evita que la política en Marx sea concebida a partir de la desafortunada sentencia de Engels sobre la administración de las cosas. Como tanto insiste Arendt en su propia reflexión sobre la política, la acción no puede ser reducida a la gestión de la vida. Sin embargo, en el caso de Marx, lo anterior no significa que la política sea separada de lo social. Esto se ve de manera concreta en las luchas específicas del movimiento obrero donde los proletarios se ocupan de los asuntos comunes a través de la participación pública. Estos asuntos no sólo involucran decisiones sobre el vínculo político entre los seres humanos, sino también sobre la organización de las relaciones de producción de la sociedad. De nuevo la acción política está directamente conectada con la emancipación social de la clase trabajadora y, por tanto, la libertad política es inseparable de la justicia social. Esta inseparabilidad se pone de manifiesto en la práctica de democratización que Marx encuentra en la forma política de la Comuna. La lucha contra la explotación va de la mano con la organización común de la sociedad y con la práctica de la libertad en el espacio público. La democracia directa de la

forma Comuna se contrapone a la burocracia estatal de la misma manera que la socialización del poder se desarrolla en contraposición a la captura de la esfera pública por parte de los políticos profesionales.

Pero para que la emancipación no cancele la contingencia de la acción y no frene la democratización permanente del mundo común, la división social, que sin duda caracteriza a la política en Marx en la forma de la lucha de clases, debe permanecer como un conflicto siempre inacabado. El gran problema de la concepción de la división en el pensamiento de Marx es que, según cierta lectura, ésta tiende a desaparecer en el horizonte de una sociedad reconciliada consigo misma. Por eso el énfasis en la acción entre varios demanda una constante recreación de la comunidad política a través de la continua división social y la persistencia del antagonismo. La democratización y la lucha contra la explotación no apuntan hacia un estado de unificación y consenso, sino hacia el dinamismo de un litigio que no encuentra una solución definitiva. Así, política y emancipación coexisten cuando la revolución es una práctica ininterrumpida.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria

Arendt, Hannah (2006). *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books.

_____ (1993). *La condición humana*. Barcelona: Editorial Paidós.

_____ (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.

_____ (2002). *Denktagebuch: 1950 bis 1973*. München: Piper.

_____ (2006). *Diario filosófico 1950-1973*. Barcelona: Herder Editorial.

_____ (2003). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*. Barcelona: Ediciones Península.

_____ (1994). *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books.

_____ (1993). *Hannah Arendt Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*. New York: Harcourt Brace & Company.

_____ (1998). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

_____ (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Madrid: Ediciones Encuentro.

_____ (1968). *Men in Dark Times*. New York: Harvest Book.

_____ (1990). *On Revolution*. New York: Penguin.

_____ (1970). *On violence*. New York: Harcourt, Brace and World.

- _____ (1982). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1973). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace & Company.
- _____ (2005). *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books.
- _____ (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- _____ (2009). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (2008). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (2003). *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*. München: Piper.
- Marx, Karl (2001). *El capital*. Ciudad de México: Siglo veintiuno editores.
- _____ (1978). *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*. Edited with and introduction and Notes by Joseph O'Malley. London: Cambridge University Press.
- _____ (2003). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1982). *Escritos de juventud*. Ciudad de México: FCE.
- _____ (2008a). *Escritos de Juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847*. Barcelona: Anthropos.
- _____ (2010). *The First International and After*. London: Verso Books.
- _____ (2004). *Die Frühschriften*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- _____ (2009). *La guerra civil en Francia*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- _____ (2006). *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. Ciudad de México: Siglo veintiuno editores.
- _____ (2009). *Das Kapital*. Köln: Anaconda Verlag.
- _____ (2007). *Las luchas de clases en Francia*. Buenos Aires: Claridad.
- _____ (1993). *Manuscritos*. Barcelona: Ediciones Altaya.

- _____ (2002). *Misère de la philosophie*. Paris: Payot.
- _____ (1970). *Miseria de la filosofía*. Medellín: Bedout.
- _____ (1998). *Philosophie*. Paris: Gallimard.
- _____ (2008b). *Philosophische und ökonomische Schriften*. Stuttgart: 2008.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. (2005). *La ideología alemana*. Madrid: Losada.
- _____ (2008c). *Inventer l'inconnu. Textes et correspondance autour de la Commune*. Précédé de *Politiques de Marx* par Daniel Bensaïd. Paris: La fabrique éditions.
- _____ (2007). *El manifiesto comunista*. Ciudad México: FCE.
- Merleau-Ponty, Maurice (1957). *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.
- _____ (2000). *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.
- _____ (1995). *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard.
- _____ (1997). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península.
- _____ (1950). *Humanismo y terror*. Buenos Aires: Editorial Leviatán.
- _____ (2003). *L'institution. La Passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Éditions Belin.
- _____ (2012). *La institución. La Pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*. Barcelona: Anthropos.
- _____ (1996). *Notes de cours 1959-1961*. Paris: Gallimard.
- _____ (2010). *Œuvres*. Paris: Gallimard.
- _____ (1997). *Parcours. 1935-1951*. Paris: Verdier.
- _____ (2000). *Parcours deux. 1951-1961*. Paris: Verdier.
- _____ (1968). *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard.

_____ (1995). *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard.

_____ (1977). *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Península.

_____ (2008). *Signes*. Paris: Gallimard.

Bibliografía secundaria

Abensour, Miguel (2012a). *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*. Paris: Le félin.

_____ (2012b). *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain. Entretiens avec Danielle Cohen-Levinas. Entre métapolitique et politique*. Paris: Hermann.

_____ (2006). *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* Paris: Sens & Tonka, 2006.

_____ (2007). *Para una filosofía crítica: ensayos*. Barcelona: Anthropos.

Althusser, Louis (1994). *Écrits philosophiques et politiques. Tome I*. Paris: STOCK/IMEC.

_____ (1997). *Écrits philosophiques et politiques. Tome II*. Paris: STOCK/IMEC.

_____ (1999). *La revolución teórica de Marx*. Madrid: Siglo veintiuno editores.

_____ (1994). *Sur la philosophie*. Paris: Gallimard.

Amiel, Anne (2000). *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Anderson, Perry (2012). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo veintiuno.

Aricó, José M. (2010). *Marx y América Latina*. Buenos Aires: 2010.

_____ (2012). *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*. Buenos Aires: FCE.

- Aristóteles (2000). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Avineri, Shlomo (2003). *The Social & Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge Press.
- Balibar, Etienne (1974). *Cinq études du matérialisme historique*. Paris: François Maspero.
- _____ (2011). *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris : PUF.
- _____ (1997). *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris: Galilée.
- _____ (2010). *La philosophie de Marx*. Paris: La Découverte.
- Balibar, Etienne & Raulet, Gérard (2001). *Marx démocrate. Le Manuscrit de 1843*. Paris: PUF.
- Balibar, Étienne & Luporini, Cesare & Tosel, André (1979). *Marx et sa critique de la politique*. Paris: François Maspero.
- Balzac Honoré (2012). *La comédie humaine*. Paris: Arvensa Éditions.
- Bárcena, Fernando (2006). *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Herder.
- Benhabib, Seyla (1996). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. London: Sage.
- Benjamin, Walter (2009). *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Bensaïd, Daniel (2013). *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Buenos Aires: Herramienta ediciones.
- _____ (1995). *Marx l'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique (XIXe-XXe siècles)*. Paris: Fayard.
- _____ (2011). *Marx ha vuelto*. Buenos Aires: Edhasa.
- _____ (2008). "Politiques de Marx", en: Marx & Engels. *Inventer l'inconnu. Textes et correspondance autour de la Commune*. Paris: La Fabrique.

- _____(2006). *Resistencias. Ensayo de topología general*. Madrid: El Viejo Topo.
- Berlin, Isaiah (2009). *Karl Marx*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bernstein, Richard (1991). *Perfiles filosóficos*. Bogotá: Siglo veintiuno editores.
- _____(1971). *Praxis and Action*. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press.
- Birulés, Fina (comp.) (2000). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- _____(2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- Calhoun, Craig y Mc Gowan, John (eds.). (1997). *Hannah Arendt and the meaning of politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Canovan, Margaret (2002). *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. New York: Cambridge University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Éditions du Seuil.
- Collin, Françoise (1999). *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- Coole, Diana (2007). *Merleau-Ponty and Modern Politics After Anti-humanism*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Correa, Bernardo (coord.) (2007). *Hannah Arendt: pensadora en tiempos de oscuridad. Al Margen*. No. 21-22, Bogotá.
- Correa, Bernardo (2004). "Hannah Arendt". En *Estudios de filosofía política*. Hoyos, Luis Eduardo (editor), Bogotá: Universidad Externado de Colombia, Universidad Nacional, 241-264.
- Dardot, Pierre & Laval, Christian (2012). *Marx, prénom Karl*. Paris: Gallimard.
- De Nanteuil, Matthieu (2013). *La democracia insensible. Economía y política a prueba del cuerpo*. Bogotá: Uniandes.

- Derrida, Jacques (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Editorial Trotta.
- _____(2012). *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Editorial Trotta.
- _____(2011). *Politique et amitié. Entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser*. Paris: Galilée.
- Echeverría, Bolívar (2011). *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*. Ciudad de México: Editorial Itaca.
- Esposito, Roberto (1999). *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* Barcelona: Editorial Paidós.
- Faulkner, William (2011). *El ruido y la furia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Forti, Simona (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- García Linera, Álvaro (2009). *La potencia plebeya*. Bogotá: Siglo del hombre editores.
- Garo, Isabelle (2012). *Marx et l'invention historique*. Paris: Syllepse.
- _____(2000). *Marx, une critique de la philosophie*. Paris: Éditions du Seuil.
- Gramsci, Antonio (2013). *Antología*. Ciudad de México: Siglo veintiuno editores.
- Habermas, Jürgen (1986). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus ediciones.
- Hegel, G. W. F. (1997). *La fenomenología del espíritu*. Ciudad de México: FCE.
- Heidegger, Martin (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza editorial.
- Henry, Michel (1976). *Marx*. Paris: Gallimard.
- _____(2008). *Le socialisme selon Marx*. Paris: Éditions Sulliver.
- Heuer, Wolfgang (1997). *Hannah Arendt*. Hamburg: Rowohlt.

Hilb, Claudia (2013). *Usos del pasado. Qué hacemos hoy con los setenta*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

Hobsbawm, Eric (2011). *Cómo cambiar el mundo*. Buenos Aires: Crítica.

_____(2000a). *Historia del siglo XX*. Bogotá: Editorial Planeta.

_____(2000b). *Revolucionarios*. Barcelona: Crítica.

Honig, Bonnie (2006). "Declaration of independence. Arendt and Derrida on the problema of founding a republic". En *Hannah Arendt, Critical Assessments*. Williams Garrath (ed.). London: Routledge, 202-223.

Honneth, Axel (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires: Katz Editores.

Jay, Martin (1984). *Marxism & Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Los Angeles: University of California Press.

Kouvelakis, Eustache (2000). *Marx 2000*. Paris: PUF.

_____(2003). *Philosophy and Revolution From Kant to Marx*. London: Verso.

Kruks, Sonia (1981). *The Political Philosophy of Merleau-Ponty*. New Jersey: Humanities Press.

Laclau, Ernesto (2009). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.

Larraín, Jorge (2007). *El concepto de ideología. Vol. 1*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Lefort, Claude (1986). *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*. Paris: Éditions du Seuil.

_____(1978a). *Les formes de l'histoire*. Paris: Gallimard.

_____(2004). *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos.

_____(1978b). *Sur une colonne absente*. Paris: Gallimard.

Leibovici, Martine (2007). "En la grieta del presente: ¿mesianismo o natalidad? Hannah Arendt, Walter Benjamin y la historia". *Al Margen*, número 21-22, 194-220.

Lenin, V.I. (2008). *El Estado y la revolución*. Madrid: Alianza editorial.

Löwith, Karl (2008). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires: Katz Editores.

_____ (2007). *Historia del mundo y salvación*. Buenos Aires: Katz Editores.

_____ (1998). *El hombre en el centro de la historia: balance filosófico del siglo XX*. Madrid: Herder.

_____ (2007). *Max Weber y Karl Marx*. Barcelona: Gedisa editorial.

Lukács, Georg (1986). *El desarrollo filosófico del Joven Marx (1840-1844)*. Bogotá: UNAL.

_____ (1984). *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo.

Marcherey, Pierre (2003). *¿En qué piensa la literatura?* Bogotá: Siglo del hombre editores.

_____ (2008). *Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach*. Paris: Éditions Amsterdam.

Negt, Oskar (2004). *Kant y Marx. Un diálogo entre dos épocas*. Madrid: Editorial Trotta.

Nietzsche, Friedrich (2000). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza editorial.

Patocka, Jan (2007). *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Paris: Verdier.

Peillon, Vincent (1994). *La Tradition de l'esprit. Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*. Paris: Grasset.

Pitkin, Hanna Fenichel (1998). *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago: University of Chicago Press.

Plot, Martín (2008). *La carne de lo social*. Buenos Aires: Prometeo libros.

Postone, Moishe (2007). *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*. Madrid: Traficantes de sueños.

Quintana, Laura & Vargas, Julio (comp.) (2012). *Hannah Arendt. Política, violencia, memoria*. Bogotá: Uniandes.

Quiñones, Julio (2013). *Repensar a Marx hoy*. Bogotá: Unal, Unijus.

Rancière, Jacques (2009). *Moments politiques. Interventions 1977-2009*. Paris : La fabrique.

_____(2012). *La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*. Paris: Bayard.

Renault, Emmanuel (2008). *Lire les Manuscrits de 1844*. Paris: PUF.

Revault d'Allones, Myriam (2001). *Merleau Ponty. La Chair du politique*. Paris: Éditions Michalon.

Ricoeur, Paul (2008). *Ideología y Utopía*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Roviello, Anne-Marie (1987). *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*. Bruxelles: Éditions Ousia.

Rubel, Maximilien (1972). *Crónica de Marx. Datos sobre su vida y obra*. Barcelona: Editorial Anagrama.

_____(1957). Karl Marx. *Essai de biographie intellectuelle*. Paris: Marcel Rivière et Cie.

_____(2000). *Marx critique du marxisme*. Paris: Payot.

Schmidt, Alfred (1982). *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Siglo Veintiuno.

Taminiaux, Jacques (1997). *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*. Albany: State University of New York.

Tassin, Etienne (2012). *Le maléfice de la vie à plusieurs*. Paris: Bayard.

_____(2003). *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*. Paris: Seuil.

_____(1999). *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Paris: Éditions Payot & Rivages.

- Tönnies, Ferdinand (2012). *Karl Marx. Sa vie et son oeuvre*. Paris: PUF.
- Trotsky, León (2007). *La revolución permanente*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Villa, Dana R. (1996). *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. New Jersey: Princeton University Press.
- Villa, Dana R. (ed.). (2002). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weil, Simone (1998). *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. Paris: Gallimard.
- Wellmer, Albrecht (2013). *Líneas de fuga de la modernidad*. Ciudad de México: FCE.
- Young-Bruehl, Elisabeth (2004). *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven: Yale University Press.
- Zizek, Slavoj (2006). *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. Madrid: Editorial Trotta.
- Zweig, Stefan (2013). *Tres maestros (Balzac, Dickens, Dostoievsky)*. Barcelona: Acantilado.

RESUME EN LANGUE FRANÇAISE

**L'ACTION POLITIQUE CHEZ KARL MARX. UNE LECTURE A PARTIR DE
HANNAH ARENDT ET MAURICE MERLEAU-PONTY**

INTRODUCTION

« La place de Marx dans l'histoire de la liberté humaine sera toujours équivoque »

Hannah Arendt, Essai sur la révolution

Cette phrase de Hannah Arendt, particulièrement suggestive, loin de se limiter à résumer en quelques mots son interprétation de Karl Marx, prend aujourd'hui, alors que s'est clôt le « court vingtième siècle »¹⁶⁴, la portée d'un jugement sur les événements de toute une époque. Si, d'une part, Marx a mis en marche une critique de la société de son temps pour élucider les conditions dans lesquelles l'être humain pouvait, par la politique, se libérer de l'exploitation et de l'oppression, il a d'autre part, selon Arendt, soumis cette libération à l'inévitabilité du développement historique et à l'urgence du processus vital, remplaçant ainsi l'impulsion de la liberté par celle de la nécessité.

Pour Arendt, les théories de Marx marquent la fin de notre tradition de pensée politique, dans la mesure où elles ont cherché à réaliser la philosophie au sein des affaires humaines, c'est-à-dire dans leur monde commun et non plus hors de celui-ci. Cette rébellion contre la philosophie se comprend, dans un premier temps, comme la victoire de la politique face à la contemplation ou, de façon plus spécifique, comme l'inversion de la hiérarchie traditionnelle entre théorie et *vita activa*. Mais, selon Arendt, après un examen plus attentif, on observe que cette inversion n'a pas signifié la réhabilitation de l'action politique. Au lieu d'élucider la spécificité de l'action, en accentuant les distinctions et les articulations de la *vita activa*, la réalisation marxienne de la philosophie a contribué à effacer ces distinctions et ainsi, en dernier lieu, a favorisé la dévalorisation de la politique.

Ainsi, bien que Marx, tel que le fit également Nietzsche dans son contexte, soit parvenu à retourner la hiérarchie socratique-chrétienne entre la vie contemplative et la vie active, l'abandon du cadre conceptuel de la tradition n'aura eu aucun succès : l'action politique a alors été confondue avec la fabrication et le travail. Le penseur allemand a ainsi dépassé le

¹⁶⁴ Cf. Hobsbawm 2000a

premier obstacle pour élucider le sens de l'action humaine, mais, au cours de ce processus de dépassement, un second obstacle s'est interposé. C'est la raison pour laquelle, selon Arendt, Marx se convertit en penseur anti-politique. En premier lieu, il nie la politique en soumettant la temporalité contingente de l'action à une historicité processuelle et téléologique : la philosophie de l'histoire marxienne est une combinaison entre la nécessité, causée par le développement des contradictions économiques, et la fabrication de l'histoire comme fin politique. En second lieu, il confond le lien proprement politique avec le lien social, réduisant l'action à la gestion du processus vital. Mais, en troisième lieu, la nécessité historique et la nécessité de la vie s'orientent vers un modèle de société dans lequel l'institutionnalisation de l'action s'identifie au remplacement de l'activité politique par la simple administration des choses.

De cette façon, pour Arendt, la théorie marxienne entrave la possibilité de penser le sens de l'action et donc, de la politique. Mais Marx n'est-il pas, précisément, l'un des plus importants penseurs de la praxis et de l'action révolutionnaire ? Sa confrontation de jeunesse avec Hegel, et ses écrits de maturité, qui émergent au rythme des luttes ouvrières ne sont-ils pas marqués par la compréhension de la politique ? Si les questions qui précèdent peuvent trouver une réponse positive dans la lecture attentive des écrits de Marx, de quels présupposés philosophiques Arendt est-elle alors partie pour arriver à la conclusion mentionnée ci-dessus ? Quelle est la particularité de sa lecture ? Cette thèse sera dédiée à cette lecture. Cependant, son objectif ne se limite pas à la reconstruction des arguments principaux de cette interprétation, ni à accuser Arendt d'une authentique incompréhension de l'œuvre marxienne. Son intention est autre. Dans ce travail, je prétends lire Marx *contre* Arendt, mais également lire Marx *à partir* de Arendt. Selon moi, ce double mouvement a pour effet de souligner la productivité de la critique arendtienne, puisqu'il rend manifeste la dimension proprement politique de la pensée marxienne.

Bien que, comme cela a été évoqué, Arendt parte du caractère équivoque des thèses de l'auteur allemand, et en ce sens reconnaisse les tensions présentes dans le développement de sa pensée, sa critique est principalement dirigée vers un Marx qui serait, selon elle, l'un des grands représentants des philosophies de la vie qui apparaissent au XIX^{ème} siècle. Il ne s'agit pas, alors, du penseur de l'œuvre et de la construction d'un monde commun, mais du

philosophe de la survie et de la reproduction continue de la vie. Il ne s'agit pas du penseur de la praxis, mais plutôt de celui du travail. Sa philosophie ne s'occupe pas du lien politique mais de l'administration du social, et ainsi, le sens de ce lien se confond avec ses conditions socio-économiques. Au lieu de promouvoir la création d'un nouvel espace de liberté, caractérisé par la pluralité et la révélation des acteurs, son projet révolutionnaire a pour fin l'unification de l'espèce dans l'« humanité socialisée ». Mais, en outre, étant donné que Arendt observe une étroite connexion entre la nécessité vitale et la nécessité historique, Marx ne s'occupe pas de l'évènement et de la contingence de l'histoire, mais de son développement inévitable jusqu'à une fin définie. La philosophie marxienne de l'histoire serait ainsi une doctrine de la concaténation mécanique des événements et de leur détermination causale à partir du déroulement des contradictions du processus du travail.

Dès lors, bien qu'Arendt se concentre sur la question de la vie, et n'utilise pas le vocabulaire marxien des forces productives et des relations de production, son interprétation reproduit, jusqu'à un certain point, la lecture marxiste traditionnelle qui réduit la pensée de Marx à l'économisme et à la doctrine du « matérialisme historique ». En raison de cela, la question de la critique arendtienne exige une relecture de Marx qui laisse de côté le marxisme, et cela implique que l'on lise Marx contre Arendt.

Or, il est intéressant que cette lecture puisse être enrichie en faisant appel à un penseur tel que Maurice Merleau-Ponty qui, bien qu'il partage avec Arendt une perspective phénoménologique de l'action politique et une significative influence machiavélienne, aborde la pensée de Marx depuis une perspective hétérodoxe, qui le sépare du dogme marxiste. Contre le mécanisme et le positivisme des marxistes de son temps, dans ses premiers écrits d'après-guerre, Merleau-Ponty réalise une lecture de l'œuvre marxienne à partir de la réinterprétation de la notion de « praxis ». Dans ce cas, Marx est le philosophe de l'historicité et de l'étude concrète des sociétés. Du matérialisme pratique et non du fétichisme de la science. Le penseur de la coexistence, du monde culturel et non de la conscience constitutive, complètement autonome et déracinée. Et, en opposition à une vision de l'histoire déterministe et nécessaire, Merleau-Ponty trouve chez Marx une philosophie contingente de l'histoire.

Bien que cette lecture de Merleau-Ponty ne vise pas explicitement une compréhension politique de la pensée marxienne, les différents éléments qui s'en détachent, et c'est particulièrement le cas de ses écrits de 1945 à 1948, se convertissent en un support évocateur pour approfondir ce qu'on a indiqué antérieurement à l'égard de la productivité de la critique arendtienne. Merleau-Ponty constitue ainsi, dans le développement de cette thèse, comme un contrepoids face à la lecture d'Arendt. Au lieu de recourir aux extrêmes des divisions catégorielles, le philosophe français pense les points intermédiaires, accentue les relations et les lignes de continuité. De cette manière, il contribue à illuminer la dimension politique de la pensée de Marx. Cependant, cela n'est pas suffisant. Pour atteindre ce but, il faut réaliser un effort supplémentaire qui consiste à lire Marx depuis Arendt, c'est-à-dire, non seulement depuis la spécificité de sa critique mais également à partir de sa phénoménologie de l'action.

Ainsi, cette thèse ne cherche pas à éviter la question de l'équivocité marxienne. En effet, comme elle cherchera à le montrer dans ses différents chapitres, la recherche de la dimension politique de l'œuvre marxienne conduit l'analyse jusqu'à un point d'hérésie (Foucault), ou point de bifurcation (Balibar), qui révèle qu'il n'y a pas une seule philosophie de Marx. Ce point, qui ouvre deux chemins interprétatifs différents et exige que l'on décide lequel des deux choisir, n'est pas une problématique déterminée par les différents marxismes, mais une question qui traverse les réflexions de Marx lui-même. Comme le dit Balibar, la pensée de Marx est constamment hérétique en son propre sein. L'hérésie ou la bifurcation doivent faire l'objet d'un choix et, comme le soutient cette thèse, dans le cas d'une lecture politique de Marx, le chemin choisi est celui qui met l'*action* au centre de l'œuvre marxienne.

PREMIERE PARTIE

HISTOIRE ET POLITIQUE

CHAPITRE I

ACTION ET EVENEMENT : L'HISTOIRE COMME NARRATION

L'objectif d'Arendt d'élucider le sens de l'action suppose d'emblée une distinction entre l'action politique et la philosophie de l'histoire. Par conséquent, l'auteure différencie la temporalité événementielle de l'action, – caractérisée par la spontanéité et l'imprévisibilité de ce qui est mis en marche par un faisceau d'initiatives humaines – de toute historicité processuelle ou finaliste. Aussi bien la causalité mécanique que la téléologique se révèlent incompatibles avec une réflexion sur le sens spécifique de l'action, puisqu'elles annulent la nouveauté et la singularité qui la définissent. Il résulte de cela qu'Arendt considère que les philosophies de l'histoire, reposant sur un principe directeur qui monopolise le sens du cours de l'histoire, ne peuvent rendre compte de la contingence de l'action qui émane de la condition humaine de la pluralité et de la natalité. Le caractère de nécessité qui accompagne ces philosophies s'oppose ainsi à l'incertitude et au résultat imprévisible de l'agir collectif.

Marx est, pour Arendt, le penseur qui achève le développement des philosophies modernes de l'histoire. Bien que Kant inaugure l'idée que l'ensemble de l'histoire de l'humanité progresse vers une fin déterminée selon l'intention de la nature, Marx considère que ce progrès est occasionné par l'action humaine. Pour Arendt, cette conclusion marxienne génère l'indistinction de l'histoire et de la politique, puisque l'action est alors confondue avec l'élaboration de l'histoire. La contingence des événements disparaît ainsi dans un processus nécessaire, commandé par une volonté humaine qui croit pouvoir contrôler tous ses actes, de façon souveraine, à travers la rationalité moyens-fins. Le modèle de la fabrication se substitue à l'initiative qui caractérise l'action, et la capacité à interrompre la continuité historique succombe devant l'inévitable cours des faits. De même, la multiplication des significations des événements, qui émerge de l'action au pluriel, s'unifie à l'identification définitive du *sens* avec le *telos* de l'histoire.

Cependant, faut-il conclure de ce rejet des philosophies de l'histoire, et en particulier de leur version marxienne, que pour Arendt, le problème de l'histoire ne joue pas un rôle central dans la contingence de l'action politique ? Ou, en d'autres termes, quel type de lien s'établit-il, dans cette perspective, entre l'histoire et la politique ? Comme je chercherai à le montrer dans ce chapitre, le caractère lié à l'événement propre à l'action requière une autre manière de penser l'histoire, à partir d'une nouvelle relation au passé. Au lieu d'orienter les événements selon la nécessité d'un ordre téléologique, lié à un projet futur, l'histoire se conçoit à partir du regard rétrospectif de la narration. Dans l'histoire comme narration, Arendt ne trouve pas seulement une alternative au progrès, mais également la continuité et l'ordre causal et linéaire des événements historiques. Ainsi, au lieu de nier la politique, l'histoire se convertit en un récit fragmenté qui exalte l'innovation, l'ouverture du sens et la pluralité propres à l'action humaine.

La contingence de l'action politique : natalité et pluralité

Dans le premier chapitre de la *Condition de l'homme moderne*, Arendt soutient que « la natalité, et non la mortalité, peut être la catégorie centrale de la pensée politique, en tant qu'elle se distingue de celle métaphysique » (CH, 23 [9]). Cette affirmation, pouvant paraître énigmatique lors de son introduction, sans plus de préambule, au début du livre, condense l'une des réflexions principales d'Arendt sur la revalorisation des affaires humaines et, en particulier, de l'action politique. Les trois activités fondamentales de la *vita activa*, qui sont pour l'auteure le travail, l'œuvre et l'action, sont en principe conditionnées par la natalité au sens courant du terme « naissance » : ces activités ont pour tâche de pourvoir et préserver le monde pour les nouveaux arrivants [*newcomers*] qui, Arendt insiste bien sur ce point, viennent au monde comme des étrangers. Mais, en son sens politique, la natalité est étroitement liée à l'action puisque celle-ci est définie par Arendt comme la capacité à commencer quelque chose de nouveau.

Compris dans son acception commune biologique, la naissance est l'inauguration d'une vie, son arrivée au monde comme un nouveau commencement. Arendt reprend ce *factum* du pouvoir-commencer [*Anfangen-Können*] pour trouver une relation directe entre natalité et action : « philosophiquement parlant, agir est la réponse humaine à la condition de la natalité » (SV, 111). L'action partage avec la natalité l'initiative, la capacité de commencer,

la création de quelque chose d'absolument nouveau dans le monde. L'auteure insiste sur les nombreuses opportunités dans lesquelles la natalité est un élément constitutif de l'être politique des êtres humains, et donc, l'être humain possède la capacité de commencer, précisément parce qu'il est lui-même un commencement. C'est certainement là l'argument central de Arendt lorsque, dans plusieurs passages de son œuvre, elle a recours au fondement ontologique¹⁶⁵ de la liberté propre à Augustin.

Cependant, la manifestation de ce commencement dans le monde humain est, comme on l'a mentionné précédemment, ce qu'Arendt appelle « action ». Lorsque nous agissons, et que nous commençons quelque chose de nouveau de notre propre initiative, nous renaissans, « nous nous insérons dans le monde, et cette insertion est comme une seconde naissance » (CH, 201 [176]). Pour Arendt, l'action n'est pas, alors, un phénomène principalement lié à la volonté ou à l'intentionnalité d'un sujet, mais à la capacité de mettre quelque chose en mouvement, la possibilité de faire que quelque chose d'inédit se manifeste dans le monde. Mais cette manifestation est totalement inattendue, puisque qu'elle ne peut être déduite de toute chose s'étant produite auparavant. Son irruption a la caractéristique d'interrompre la normalité, de réaliser l'infiniment improbable et de donner lieu à l'imprévisible. En faisant appel à Kant, Arendt considère que l'action est identique à la spontanéité, parce qu'elle a la qualité de « commencer une chaîne par elle-même » (QP, 66 [34]). Le commencement se produit alors à partir de lui-même, et non, par exemple, à partir d'un sujet préexistant, puisque l'agent est contemporain de l'action et non antérieur à elle.

Ainsi, l'action n'est pas la simple expression d'un sujet souverain. Elle ne dépend ni d'une causalité mécanique, ni d'une téléologie. Les actes effectués ne peuvent alors être attribués à un auteur, puisque toute action est, de fait, une co-action, traversée par la condition humaine de la pluralité, et en cela, se déploie dans un *inter-est* ou *in-between* mondain, où l'on agit toujours avec d'autres. Etant donné que l'action se produit dans une trame [web] de relations humaines, et n'est pas le simple produit d'une volonté subjective, le commencement spontané qui la définit n'indique jamais son futur. En d'autres termes, bien

¹⁶⁵ Voir, par exemple, dans *Qu'est ce que la politique ?*: « Saint Augustin a fondé ontologiquement cette liberté romaine en affirmant que l'homme lui-même est un commencement [*Anfang*] un début [*Initium*] puisqu'il n'existe pas depuis toujours mais qu'il vient au monde en naissant [*durch Geburt in die Welt gekommen ist*] » (QP, 77 [49]).

que l'action comprise par le terme grec *archein* ait la double acception de « commencer » et éventuellement de « gouverner » (cf. CH, 201 [177]), dans la conception arendtienne, le commencement est séparé du gouvernement [*to rule*]. Une prise d'initiative ne nous dit rien du contrôle que l'on puisse avoir de ce qui est mis en marche.

Cependant, pour Arendt, l'agent commence avec l'action, il révèle qui [*who*] il est, justement lorsqu'il agit dans un espace commun d'apparition. Cette révélation n'est pas l'exposition d'une intériorité latente, mais la naissance d'une *singularité* qui n'existait pas avec l'action. Ainsi, c'est par l'action –et à travers le discours qui l'accompagne toujours– que l'agent se distingue face aux autres et dévoile son unicité [*uniqueness*]. L'agent est alors enfant de ses actions, il est engendré par elles et n'apparaît face aux autres que dans cette manifestation de son activité proprement politique. C'est la raison pour laquelle ce *qui* – qui donne son sens à l'action– loin d'être une expérience solitaire, ne peut se révéler que lorsque l'agent est avec autrui, lorsqu'il se trouve dans une pure contiguïté humaine [*sheer human togetherness*]. Alors, l'action n'a pas seulement le caractère d'une révélation, mais également celui d'un lien entre les agents. Elle fait également naître une communauté d'acteurs qui se rencontrent et se lient entre eux en agissant. Mais, en outre, lorsqu'elle lie les acteurs entre eux, l'action en commun institue un espace public d'apparition où elle peut se manifester. De cette façon, l'action, bien qu'elle ne puisse diriger son développement, est étroitement liée à l'institution, avec l'instauration d'un espace commun de visibilité ayant une permanence relative¹⁶⁶.

La révélation, la mise en relation et l'institution¹⁶⁷, en tant que dimensions de l'action, n'ont lieu qu'à la condition humaine de la pluralité qui n'est pas seulement la *conditio sine qua non*, mais également la *conditio per quam* de toute vie politique. Arendt comprend la pluralité – « le fait que les hommes, et non l'Homme, vivent sur Terre et habitent le monde » (CH, 22 [7]) – non comme une simple multiplicité mais plutôt en termes de différence¹⁶⁸ des égaux, de la distinction qui se rend manifeste dans l'émergence des êtres uniques à travers la révélation.

¹⁶⁶ La question de la relation entre institution et action politique est traitée dans la troisième partie de cette thèse.

¹⁶⁷ La distinction entre ces trois relations est d'Etienne Tassin. Cf. Tassin 1999, 294-300.

¹⁶⁸ Cf. Correa 2004, 249-252.

C'est cette condition de pluralité, liée à la natalité, qui accentue la contingence qui, selon Arendt, accompagne toujours l'action politique. L'action ouvre la possibilité de réaliser l'infiniment improbable et cela se produit dans les affaires humaines parce qu'en agissant, l'agent actualise la condition de natalité et met en marche une série d'événements qui sont toujours inscrits dans la trame des relations humaines. Le fait que tout commencement ait lieu dans ce réseau, dont la dimension principale est précisément la pluralité, fait que l'action « ne réalise presque jamais son but » (CH, 207, [184]). La mise en marche de quelque chose de nouveau génère une réponse au sein du monde commun : toute action provoque une réaction qui est en elle-même une nouvelle action, créant ainsi une réaction en chaîne dont les conséquences sont illimitées. Mais ce caractère illimité de l'action s'accompagne d'une autre dimension de celle-ci, laquelle rend manifeste la fragilité des affaires humaines : l'imprévisibilité. L'émergence inattendue d'une action inédite rencontre et s'entrechoque avec d'autres initiatives visibles dans l'espace public, et par conséquent, l'agent ne peut contrôler ni prédire le cours de ce qu'il commence.

Action politique et événement

Lorsqu'elle souligne le caractère spontané et inattendu de l'action, Arendt évite que cette dernière se comprenne soit par le biais d'une causalité mécanique soit par une causalité téléologique. Dans la mesure où, avec l'action, quelque chose d'inédit vient au monde, en se manifestant dans toute sa nouveauté, et étant donné qu'elle interrompt la normalité et réalise l'improbable, l'action, comme tout événement, n'est ni un effet calculable ni un fait prévisible. L'action jouit alors d'une dimension événementielle. Son sens excède les explications fondées sur les intentions, les motivations ou les finalités, et puisque ce sens se révèle dans l'acte même, la nouveauté qui commence est de fait une rupture avec les conditions qui la précèdent. Mais, ce qui nous intéresse dans la réflexion de Arendt n'est pas seulement que l'action soit un événement, mais qu'elle ait la capacité de générer des événements uniques et irrépétibles.

L'événement se manifeste dans l'avoir lieu, dans le déroulement routinier de l'activité, comme une interruption : il montre l'inattendu et se présente comme une rupture au regard de l'ordre « nécessaire » des choses. Dès lors, tout fait n'est pas un événement, et pour l'être, ce qui se produit doit être de l'ordre de l'extraordinaire. Cependant, il n'est pas

possible de déduire l'événement de l'avoir lieu routinier, son interruption est une ouverture du sens qui n'était pas là avant et qui, alors, ne peut être simplement considérée comme un effet causal des faits passés. Le sens d'un événement unique et irrépétible excède ainsi toute cause passée et transcende donc toute anticipation. L'anticipation est, de fait, inopérante si le sens du passé ne s'ouvre qu'au moment où un nouveau commencement l'interrompt. Selon Arendt, « ce n'est que lorsqu'il se produit quelque chose d'irrévocable que nous pouvons tenter de tracer rétrospectivement son histoire. L'événement éclaire son propre passé et ne peut jamais en être déduit » (CP, 27). Ainsi, pour Arendt, l'événement n'acquière pas son sens hors de lui-même, mais il est significatif dans sa singularité et, dès lors, son irruption ouvre une trame de sens qui, auparavant, n'était pas visible. De cette manière, l'événement ne révèle ses conditions de possibilité qu'au moment de sa manifestation.

Le triomphe de l'histoire sur la politique

L'histoire joue un rôle complexe dans la contingence de l'action et sa nouveauté événementielle. Pour Arendt, les philosophies modernes de l'histoire ont un effet négatif sur l'action humaine parce que, reposant sur la causalité mécanique et téléologique, elles éliminent la possibilité d'un nouveau commencement et l'existence même de la pluralité. Ces philosophies sont structurées à partir des notions de *processus* et de *fin*.

Arendt considère Kant comme l'un des précurseurs de cette vision processuelle et téléologique de l'histoire. Selon elle, Hegel approfondit ce geste kantien lorsqu'il convertit l'histoire en absolu de la pensée et soutient que son sens ne peut être compris, dans un regard contemplatif, que lorsque l'histoire parvient à sa fin. Cependant, tandis que, pour Hegel, l'importance du concept d'histoire est principalement théorique, pour Marx, nous dit Arendt, ce concept se convertit en principe d'action. Ainsi, Marx non seulement structure sa philosophie de l'histoire à partir des notions de processus et de fin, mais en outre, il identifie l'action humaine à l'élaboration de l'histoire [*the making of history*], donnant lieu à « la confusion de la politique avec l'histoire » (EPF, 124 [77]). Le philosophe allemand projette sa vision de l'histoire vers le futur et postule ainsi la production de l'histoire comme fin politique.

Arendt observe, en principe, dans l'élaboration marxienne de l'histoire, une complémentation et un perfectionnement de l'identification antique entre action et fabrication. Arendt trouve dans ce *making of history* le meilleur exemple de la façon dont la conscience historique tente d'échapper à la fragilité et à la frustration de l'action en adoptant la sécurité, la garantie du succès et le contrôle que lui proportionne le modèle de la fabrication. Pour Arendt, cette identification entre action et fabrication est désastreuse, parce qu'elle élimine la nouveauté et la pluralité, lorsqu'elle croit que la liberté peut être le produit final de l'activité humaine, de la même façon qu'« une table est le produit final de l'activité du charpentier » (EPF, 126 [78]).

L'histoire comme narration

Dans la *Condition de l'homme moderne*, la question de l'histoire est directement liée à la compréhension de l'action : « L'action, dans la mesure où elle se consacre à fonder [*founding*] et maintenir des organismes politiques, crée la condition du souvenir [*remembrance*] , c'est-à-dire de l'Histoire [*history*] » (CH, 22 [8-9]). L'histoire, selon Arendt, est liée au souvenir.

L'histoire [*history*], doit alors être pensée comme un récit [*story*] pour pouvoir rendre compte de l'extraordinaire, c'est-à-dire des interruptions événementielles réalisées par l'action. En d'autres termes, c'est une narration des faits qui aborde les événements sans les subsumer sous un processus, mais en parvenant à rendre intelligible la masse, en principe chaotique, des événements. Cependant, comme on l'a mentionné précédemment, cette intelligibilité ne peut être atteinte que de façon rétrospective. Ainsi, c'est uniquement à partir de la fin que le début peut acquérir un sens. Ce regard rétrospectif est certainement une réponse à la conception linéaire de l'histoire qui cherche à connecter le passé et le futur à travers la notion de progrès. Pour Arendt, le futur n'est pas la simple continuité de ce qui s'est déjà produit, ni le résultat mécanique de son développement, puisque l'action humaine montre que ce qui est à venir est toujours imprévisible. C'est l'initiative, la nouveauté du commencement qui interrompt le passage supposément nécessaire entre passé et futur.

Ainsi, la narration est une réponse à la contingence de l'action. C'est cette contingence qui manifeste que l'on ne peut indiquer l'auteur des initiatives entreprises par une pluralité

d'agents mais, en ce même sens, qu'il n'est pas non plus possible de trouver l'auteur ultime des récits qui accompagnent ces actions. Il résulte de cela que le récit partage la perplexité qui caractérise l'action. Le récit, comme l'action, a lieu au sein de la trame des relations humaines où, dans le jeu des différentes initiatives mises en marche, on est toujours à la fois acteur et patient.

CHAPITRE II

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE ET CONTINGENCE : LE DRAME D'AGIR EN SOCIÉTÉ

Pour Merleau-Ponty, Marx réalise fondamentalement une étude concrète des sociétés qui vise, en premier lieu, les relations effectives entre les êtres humains et non exclusivement les principes abstraits et atemporels cherchant à se convertir en norme de la politique. Cette étude part certainement de la reconnaissance de l'historicité des relations sociales. L'histoire dénature le lien entre les êtres humains, montre son caractère passager et son existence transitoire. Le mouvement réel de l'histoire s'oppose aux lois éternelles, puisqu'il n'y a pas d'institution sociale et politique invariable dans le dynamisme de l'activité humaine et la contingence des événements.

Cependant, n'est-ce pas précisément cette contingence qui est annulée dans l'œuvre de Marx, lorsque l'historicité est subsumée dans une philosophie de l'histoire ? Si l'histoire a un principe directeur, qu'est-ce qui rapporte les événements singuliers à un sens dernier et les inscrit dans un développement nécessaire, quelle place reste-t-il pour l'imprévisibilité et l'indétermination des actions humaines ? Comme on le voyait dans le chapitre antérieur, toute philosophie de l'histoire nie, pour Arendt, le sens même de la politique. C'est la raison pour laquelle, au lieu de penser l'histoire à travers les catégories de « processus » et de « fin », il faut la concevoir à partir de la narration, comme une sorte de récit de ce qui s'est déjà produit parvenant à rendre compte de la nouveauté et de la singularité de l'action politique.

Cependant, dans ses textes d'après-guerre, Merleau-Ponty propose une relecture de Marx pour définir les contours d'une philosophie de l'histoire ouverte à la contingence et ainsi, capable d'appréhender le sens de l'action. S'il accepte les présupposés fondamentaux de la pensée marxienne quant à la lutte des classes et au rôle central du prolétariat dans le développement de l'histoire, comme on le verra dans ce chapitre et les suivants, le philosophe français rejette les lectures mécanicistes et économistes traditionnelles de l'œuvre de Marx à travers une réinterprétation de sa notion de « praxis ». Cette réinterprétation, qui a pour toile de fond une perspective phénoménologique et

existentialiste, cherche à montrer que la philosophie marxienne de l'histoire peut être compatible avec le caractère inattendu et imprévisible de l'action politique. Au lieu de recourir à une représentation déterministe du cours des choses, Merleau-Ponty expose l'ambiguïté de l'histoire, le changement d'orientation des événements et la transformation des résultats ; en résumé, le hasard et l'incertitude du développement historique qui émane de l'action en commun, de la vie à plusieurs.

On le verra dans ce chapitre, cette relecture de la philosophie de l'histoire marxienne requière une perspective hérétique, une prise de partie non-orthodoxe face aux tensions qui se présentent dans l'œuvre marxienne elle-même. Ainsi, sans succomber à une vision de l'histoire conditionnée par l'inévitabilité et la nécessité, Merleau-Ponty souligne cependant que la contingence de l'action est traversée par une destination commune, par un drame qui la rend intelligible et qui montre que, bien qu'il n'y ait pas de garantie du développement historique, ce dernier est conduit par une orientation future. Contrastant en cela avec la narration arendtienne, qui aborde la relation entre histoire et politique par un regard rétrospectif, Merleau-Ponty, à la suite de Marx, traite cette relation à partir du projet d'une émancipation à venir.

Vers une interprétation phénoménologique de Marx

Dans les articles contemporains à *Humanisme et terreur*, Merleau-Ponty insiste sur une interprétation phénoménologique de Marx, où l'un des points fondamentaux est la conception de l'être humain dans son existence effective, c'est-à-dire, toujours en relation avec les autres, avec le corps, avec les choses. De cette manière, selon Merleau-Ponty, le matérialisme de Marx, qui est dialectique et contient un principe de productivité et de nouveauté, situe l'être humain de façon sociale et naturelle.

En insistant sur l'importance de la praxis humaine, la coexistence et la constitution d'un monde culturel, Merleau-Ponty cherche à rejeter toute réduction du marxisme au scientisme ou au mécanisme. Avec cette posture, le philosophe français se propose de réfuter certains des marxistes de son époque qui voulaient remplacer la philosophie par la science et croyaient qu'ils pourraient ainsi découvrir, à travers la méthode des sciences de la nature, des lois permettant d'expliquer les affaires humaines. Afin de réfuter ce fétichisme de la

science, Merleau-Ponty choisit d'analyser les textes de jeunesse de Marx pour montrer de quelle manière ce dernier combat sur deux fronts : “d'un côté il est contre toutes les formes de la pensée mécaniciste. D'un autre côté, il livre bataille contre l'idéalisme” (SS, 197 [156]).

Selon l'interprétation de Merleau-Ponty, le matérialisme de Marx est fondamentalement un « matérialisme pratique ». En effet, Marx ne parle jamais depuis un point de vue extérieur à l'être humain, séparé de la coexistence, mais d'une façon qui “intervient dans la vie humaine comme point d'appui et corps de la *praxis*” (SS, 200 [159]). Ce matérialisme pratique traite la façon dont l'être humain, en tant qu'être social, établit sa relation avec la nature, et par conséquent, n'a pas pour objectif la négation du sens de toute expression spirituelle ou symbolique, mais sa conception dans sa connexion inséparable avec la praxis. Cela signifie que, pour Merleau-Ponty, les formes idéologiques ne doivent pas écartées, telles des illusions dénuées de sens, mais qu'au contraire, elles doivent comprises dans l'horizon plus vaste de l'économie en tant que produit de l'activité humaine. Avec son interprétation du matérialisme pratique, Merleau-Ponty veut éviter la réduction simpliste de l'idéologie à un appendice de la production.

Cependant, cette interprétation de la critique de l'idéologie à partir du matérialisme pratique est, pour Merleau-Ponty, la porte d'entrée ouvrant sur une lecture hétérodoxe – et parfois hérétique – de ce que les marxistes, après Marx, ont appelé « matérialisme historique ». En résonnance avec ce qui a été dit jusqu'alors, Merleau-Ponty écrit, dans une longue note de la *Phénoménologie de la perception*, qu'il n'y a pas de causalité économique pure, puisque l'économie n'est pas “un cycle fermé des phénomènes objectifs” (FP, 188 [858], note 2). Elle se développe dans l'histoire et dans l'existence totale et concrète de la société. La concrétion de la vie interhumaine, du sujet vivant comme activité et productivité inséparable du monde, passe alors pour une conception particulière de l'histoire qui, pour Merleau-Ponty, part de la philosophie de Marx. Cependant, avant d'aborder cette interprétation hétérodoxe du concept marxien d'histoire, il est important d'aller directement aux textes de Marx, pour examiner en premier lieu l'une des versions les plus traditionnelles de sa philosophie de l'histoire.

Une philosophie déterministe de l'histoire

La vision de l'histoire que Marx et Engels présentent dans le *Manifeste du parti communiste* est marquée par l'optimisme et l'enthousiasme d'une révolution imminente. La continuité de l'histoire est garantie par le fil conducteur de la lutte des classes. Il peut y avoir des interruptions, des régressions, et jusqu'à une transformation des acteurs, mais l'antagonisme entre les oppresseurs et les opprimés se maintient, et le fil de l'histoire se rétablit dans la persistance de la lutte. Néanmoins, cet antagonisme est conditionné par la contradiction entre les forces productives et les relations de production, et c'est cette contradiction qui explique le passage d'une formation sociale à une autre. Dès lors, pour une certaine lecture, c'est la nécessité et l'inévitabilité qui priment dans le développement historique, produisant le déterminisme des conditionnements socioéconomiques.

Le processus historique, tel qu'il est décrit dans ce texte de Marx, mais également dans les sections du *Capital*, n'est pas seulement conditionné par les contradictions générées dans la base socioéconomique, mais se développe, en outre, de façon nécessaire jusqu'à un but final qui détermine le cours des choses : il y a une ligne unique, progressive, qui dépend de l'évolution des modes de production selon un *telos*. Le philosophe allemand apparaît ici comme l'un des grands défenseurs de l'idée de progrès, soutenue au XIX^{ème} siècle. Mais, comme le rappelle Balibar, le progrès, pour Marx, n'est pas la modernité, le libéralisme, ou le capitalisme. Ou, pour être plus précis, ce n'est que le capitalisme qu' "en tant qu'il rend le socialisme inévitable, et réciproquement, c'est le socialisme en tant qu'il résout les contradictions du capitalisme" (Balibar 2010, 81). Les étapes antérieures à la "société sans classe" sont ainsi des stades nécessaires qui créent les conditions de la solution du problème social. Dans le *Manifeste*, sans l'advenue et un certain développement du capitalisme, l'apparition du prolétariat et la disparition finale de la société bourgeoise ne sont pas possibles. C'est la raison pour laquelle la lutte des classes, dans ce cas, ne se manifeste pas comme un facteur explicatif du changement historique mais comme le résultat de l'évolution des modes de production.

Ainsi, dans cette version de la philosophie de l'histoire marxienne, l'indétermination propre à l'action politique est annulée par cette conception nécessaire et finaliste de l'histoire, qui fixe la succession des événements selon le développement linéaire et progressif des

formations sociales concrètes. Cependant, comme je vais à présent tenter de le montrer, il ne s'agit pas de la seule conception de l'histoire présente dans l'œuvre de Marx. À côté de la certitude et de l'implacable nécessité des faits, on trouve également un espace pour l'incertitude et l'ambiguïté des événements de la praxis.

L'histoire profane

Dans la célèbre lettre adressée à Annenkov en 1846, lorsqu'il critique la *Philosophie de la misère* de Proudhon, Marx insiste à nouveau sur le fait que la base de l'histoire humaine est constituée par les forces productives, cette fois avec l'objectif d'opposer à l'histoire imaginée proudhonienne – résultat, selon lui, d'hypothèses mystificatrices – le mouvement réel de l'histoire, c'est-à-dire, le développement de la praxis humaine. Pour Marx, la conception proudhonienne « n'est pas une histoire : ce n'est pas une histoire profane – histoire des hommes –, c'est une histoire sacrée – histoire des idées » (MF, 151 [57]).

Le premier chapitre de *L'idéologie allemande* peut alors être lu comme une sorte d'explication de l'« histoire profane ». Les jeunes hégéliens, soutient Marx, ne combattent pas le monde existant réel, mais seulement les phrases de ce monde. Leur critique spéculative se réduit à une transformation de la conscience ou à une nouvelle interprétation de l'existant, et de cette façon, pour eux, l'histoire n'est rien de plus qu'« une action imaginaire de sujets imaginaires » (IA, 51 [417]). Face à cette histoire sacrée de l'idéalisme allemand, Marx propose de partir des « présupposés réels », de la « base matérielle » du développement historique qui, pour lui, a pour axe central la « production de la vie matérielle » (IA, 53).

Selon Marx, le mode de production est, pour l'individu, une certaine action [*Aktion*], une manière déterminée d'extérioriser la vie [*ihr Leben zu äußern*] et ainsi, un mode de vie déterminé [*Lebensweise*]. De cette action dépend non seulement ce que sont les individus, mais également les relations sociales et politiques qu'ils établissent entre eux.

De cette façon, la vision de l'histoire présentée par Marx dans *L'idéologie allemande* et, postérieurement, dans *Misère de la philosophie*, est principalement une critique de la conception de l'histoire de la philosophie spéculative et non nécessairement une philosophie de l'histoire marquée par l'inévitabilité, l'évolutionnisme et la téléologie. Son

argument central s'articule autour d'une description des conditions matérielles qui rendent possible l'histoire réelle ou profane de l'humanité, en insistant sur le fait que la production doit être comprise à partir de la vie des individus, de leur praxis, des relations vitales que ceux-ci établissent entre eux et des relations qu'ils instituent avec la nature.

Néanmoins, comme on l'a vu quelques pages auparavant, Marx n'affirme-t-il pas justement le contraire dans le *Manifeste du Parti communiste*, dans quelques sections du *Capital* et dans le prologue de 1859 ? Dans ces textes, l'histoire profane ne se transforme-t-elle pas en histoire spéculative ? Ainsi, la nouvelle écriture de l'histoire proposée par Marx n'est pas exempte de ces tensions qui, de fait, expriment la difficulté de penser l'histoire à partir de la praxis humaine. Dans son interprétation de la philosophie de l'histoire marxienne, Merleau-Ponty se confronte à ces tensions mais, comme on le verra par la suite, il tente de trouver une issue en postulant que l'histoire est traversée autant par une logique que par une contingence des événements.

Vers une philosophie de l'histoire ouverte à la contingence

Dans sa relecture de la philosophie marxienne de l'histoire, Merleau-Ponty ne cherche pas seulement à manifester le fait que chaque événement historique est conditionné par une multiplicité de facteurs et de relations, mais il établit également que cette philosophie "ne saurait affirmer *a priori* la possibilité de l'homme intégral, postuler une synthèse finale, où toutes les contradictions soient levées, ni en affirmer la réalisation inévitable" (SS, 133 [100]). Ainsi, il n'y a pas de fin nécessaire de l'histoire. Il n'y a ni recette préalable permettant de déterminer l'avenir des événements, ni garantie métaphysique de la résolution de toutes les contradictions. De cette manière, Merleau-Ponty ne voit pas, dans la philosophie de Marx, une conception déterministe de l'histoire, mais plutôt une ouverture à la contingence. L'acte révolutionnaire, ou en d'autres termes, la praxis humaine, introduit un déséquilibre dans le développement historique. Il y a, alors, un caractère fortuit et imprévisible des événements historiques qui ne peut être subsumé sous une histoire universelle, réalisée, achevée, morte.

Cependant, cette rupture avec l'histoire universelle ne le conduit pas à conclure que la contingence doit être pensée en abandonnant une fois pour toute l'idée d'une philosophie

de l'histoire, parce que la critique de la garantie métaphysique d'un *telos* ne supprime pas l'existence d'une logique de l'histoire. De fait, selon moi, le point le plus intéressant de la lecture que fait Merleau-Ponty de cette question chez Marx n'est pas tant l'attention portée à la contingence, que son insistance sur le fait que la manifestation du fortuit a besoin d'un sens partagé, et même d'un fil directeur orientant les événements : "le propre du marxisme est donc d'admettre qu'il y a à la fois une logique de l'histoire et une contingence de l'histoire, que rien n'est absolument fortuit, mais aussi que rien n'est absolument nécessaire" (SS, 186 [146]).

Cette insistance sur le caractère *relatif* autant de la contingence que de la logique des événements permet de postuler une philosophie de l'histoire qui, bien qu'elle ne repose pas sur la nécessité liée à un dénouement final, n'est pas non plus la somme de faits erratiques dénués de toute connexion. Qu'il y ait une logique de l'histoire signifie, alors, que les événements sont inscrits dans un certain système d'intelligibilité, dans une sorte de développement rationnel comportant néanmoins des fissures, des écarts, des déviations. Ainsi, il n'y a pas de logique *absolue* de l'histoire, parce que l'histoire est toujours ouverte à l'inédit, à la possibilité du fortuit. Mais il y a bien une logique *relative*, dans la mesure où l'on présuppose une sorte d'orientation commune des faits historiques, à égale distance d'une fatalité téléologique et d'un hasard démesuré. Cette orientation a à voir avec la promesse d'émancipation qui caractérise la philosophie de l'histoire marxienne. Malgré les détours et les ironies de l'histoire, Marx pense celle-ci traversée par l'annonce d'un projet de liberté, d'une nouvelle société à venir.

SEUIL

LA RELATION ENTRE POLITIQUE ET HISTOIRE : NARRATION ET DRAME

Comme on l'a vu dans les chapitres antérieurs, dans le cadre de la contingence de l'action, Arendt et Merleau-Ponty exposent deux façons différentes de comprendre la relation entre histoire et politique. Dans chacun des cas, cette relation est guidée par un paradigme différent. Si Arendt réfute la philosophie de l'histoire, parce que cette dernière supprime la contingence de l'action, Merleau-Ponty tente de repenser une philosophie de l'histoire ouverte sur cette contingence. Dans le paradigme arendtien, la relation entre histoire et politique adopte le modèle littéraire de la narration, de la multiplicité des sens pouvant être donnés *a posteriori* à un ensemble d'événements singuliers. Merleau-Ponty, pour sa part, a recours au drame qui rassemble la diversité des faits dans le développement d'une intrigue.

Dans le cas d'Arendt, l'histoire comprise comme récit [*story*] cherche à offrir une réponse au hasard, à la dispersion et au déséquilibre des événements produits par un faisceau d'initiatives humaines. La narration tente alors d'introduire un sens cohérent là où se manifeste un mélange chaotique de faits. Mais cette introduction de sens n'est pas équivalente à l'inscription de ces faits dans une chaîne de causalité allant du passé au futur ; la cohérence, ici, n'est pas le résultat de la continuité. L'intelligibilité du récit ne dépend pas de la linéarité de la trame. Ce qui compte, dans ce cas, c'est l'organisation particulière des faits, les différentes perspectives des narrateurs et leurs accents particuliers. Ainsi, le récit est plus une collection de fragments – s'entrecroisant parfois – que la soumission des faits singuliers à un sens unique. Arendt rompt ainsi avec la structure du récit comme une séquence chronologique. Ce n'est pas la causalité d'une logique d'origine et de succession qui s'introduit à travers le récit, mais la rupture de cette continuité nécessaire, la fragmentation de la chaîne narrative.

De façon similaire à Walter Benjamin, Arendt veut inaugurer une nouvelle conception de l'histoire, en réfutant la notion de progrès et, par conséquent, en établissant une nouvelle

relation au passé¹⁶⁹. Ces auteurs ont en partage une attention particulière pour l'arrêt ou l'interruption des enchaînements nécessaires. Leur distance par rapport à une conception linéaire de l'histoire est liée à l'exaltation de la rupture ou de la fracture qui, en perturbant la continuité des événements, ouvre une multiplicité de possibilités de sens. Cependant, pour Arendt, à la différence de Benjamin, l'importance de ces interruptions n'est pas l'attente messianique, mais la possibilité d'un nouveau commencement, qui renvoie à la condition humaine de la natalité. La structure narrative de l'histoire évite d'expliquer le début par les causes précédentes, ou d'identifier la nouveauté avec un déjà connu. Elle rend compte de ce que l'être humain, en répondant par l'action au fait de la naissance, brise la continuité temporelle et installe un hiatus dans le développement processuel de ce qui advient. L'histoire comme récit est compatible avec l'innovation de l'action, avec sa propre temporalité événementielle marquée par l'improbabilité et l'inattendu. La forme narrative présente ainsi ce qu'Arendt considère central dans la manifestation de l'action politique : la singularité et l'imprévisibilité. Au lieu d'une orientation *a priori* des événements historiques, déterminée par l'universalité abstraite d'un processus, le récit concentre son attention sur la particularité des faits, sur les sens partiels qui interrompent le cours normal des choses. Ainsi, le récit cherche à rendre compte de l'absence d'un sens unique et définitif de l'histoire. La pluralité de sens qui habite une action inattendue et souveraine s'exalte dans l'histoire comprise comme un récit toujours inachevé et provisoire.

Suivant ce qui précède, pour éviter que la politique ne soit déplacée par l'histoire, cette dernière ne peut être déjà pensée comme un tribunal où le sens de l'action serait jugé selon l'efficacité de la victoire¹⁷⁰. Le décompte rétrospectif du narrateur, la nouvelle relation au passé qui s'inaugure dans l'histoire comme narration, confirment qu'il existe un hiatus en le sens et le *telos*. Ce hiatus se rend visible dans la nouvelle relation avec le passé qui inaugure le récit fragmentaire. Si le sens de l'histoire est au-delà de la victoire et de l'échec¹⁷¹, l'histoire ne peut être pensée depuis le modèle d'un projet réalisable dans le futur, mais depuis le regard rétrospectif qui réactualise ce qui s'est déjà produit. L'action qui prend place dans un espace d'apparition caractérisé par la pluralité, fait appel à une

¹⁶⁹ Pour une interprétation suggestive de l'histoire chez Arendt et Benjamin, voir Leibovici 2007. Dans les pages suivantes, je suis quelques-unes de ses thèses.

¹⁷⁰ Cf. Roviello 1987, 104.

¹⁷¹ Cf. Tassin 2012, p. 3-16.

nouvelle grammaire de la politique qui dépasse toute réduction du public à un procédé social marqué par l'instrumentalité et la stratégie. Pour cette même raison, l'action exige une nouvelle grammaire de l'histoire séparant le sens de la politique de la réussite future, de son orientation vers une fin déterminée.

Or, c'est précisément cette orientation de l'histoire que Merleau-Ponty trouve dans la pensée marxienne. Cependant, à l'opposé d'Arendt, le philosophe français n'infère pas un modèle de fabrication de l'histoire de cette rationalité qui traverse les événements, mais une philosophie de l'histoire ouverte à la contingence. Comme on l'a déjà mentionné, le paradigme de Merleau-Ponty est le drame, celui d'une intrigue qui se développe au sein de constants déplacements de sens, de situations hasardeuses et d'événements imprévisibles qui, toutefois, demeurent entrelacés par une orientation commune. Ce drame s'explique par l'agir collectif, mais en montrant que ce dernier se réalise dans l'histoire effective et que c'est cette historicité de l'action qui origine une déconnexion entre les intentions et les résultats des actes des agents. Les êtres humains font l'histoire, mais ils la subissent, et cela origine une tension entre le but de leurs initiatives et les conséquences que celles-ci entraînent. Dans l'action historique cohabitent ainsi l'activité et la passivité, les agents n'ont pas la souveraineté absolue de leurs actes, et ainsi, ils ne gouvernent pas pleinement ce qu'ils mettent en marche. Puisqu'il n'y a pas de science de l'avenir, ou de garantie du calcul futur, la politique se confronte au possible, non au nécessaire, et elle est alors chargée d'ambiguïté : qui agit doit assumer les conséquences de son initiative, celle-ci pouvant toujours produire une chose différente de ce que l'on se proposait.

A présent, la relation entre histoire et politique chez Marx est inséparable d'un concept d'émancipation qui se définit à partir de la solution du conflit social. L'abolition de la lutte des classes oriente la praxis politique, puisqu'elle se montre comme le dénouement du drame fondamental qui traverse l'agir en société. Mais cette manière d'orienter l'action à travers le développement historique est ce qui met en évidence, pour Arendt, la profonde relation de Marx avec la *tradition* de la pensée politique. Cette inscription de Marx dans la tradition montre également, comme on l'a mentionné dans le premier chapitre de ce travail, que lorsque la production de l'histoire est perçue comme une fin politique, l'action est finalement confondue avec la fabrication. Cependant, comme le signale Merleau-Ponty,

bien que Marx considère que l'histoire est dirigée par une promesse future, il n'y a pas, dans son œuvre, de tentative de préétablir de façon positive le contenu d'une telle promesse. Le résultat de l'acte révolutionnaire devant conduire à la société sans classe est indéterminé, l'idéal de la nouvelle société, auquel fait référence Arendt, a pour seule indication la négation de l'ordre social antérieur, rien de plus. En mettant l'accent sur la praxis humaine, de laquelle dépend le projet révolutionnaire marxien, la conception mécaniciste de la philosophie de l'histoire perd son soutien : l'histoire n'avance pas de façon inéluctable vers un final pleinement défini. En d'autres termes, le refus du mécanisme ne résout pas complètement l'objection de Arendt. Bien que le cours de l'histoire ne soit pas conditionné par la nécessité, et que le but de ce développement ne soit pas déterminé ni d'avance garanti, Marx considère que l'histoire est orientée par une finalité, qui est à la fois le *telos* de l'action politique. La relation entre politique et histoire est liée par la notion de « projet ».

Ainsi, en ce qui se réfère à la relation entre histoire et politique, Merleau-Ponty permet de lire Marx contre Arendt, parce qu'au lieu d'accentuer la nécessité historique et la fabrication de l'événement, il s'intéresse à la contingence qu'introduit la praxis sociale dans le champ de l'histoire. Marx ne critique pas la version idéaliste de l'histoire pour défendre un matérialisme mécaniciste excluant l'action humaine, mais il ne critique pas non plus ce type de matérialisme au nom d'une conception subjectiviste du changement historique. L'insistance de Merleau-Ponty sur le « matérialisme pratique » de Marx évite cette alternative. L'histoire profane, qui se distinguait dans le chapitre précédant, se dirige justement dans cette direction, puisque face à la philosophie spéculative, elle réhabilite l'action à plusieurs, celle qui ne peut être pleinement contrôlée par aucun agent et qui reste conditionnée par la division de la coexistence, ou, en utilisant mieux le vocabulaire marxien, par la lutte des classes. Cela implique que l'histoire ne bouge pas sous la loi d'un concept ou selon les fins de l'entendement et la volonté d'un sujet, mais dans des situations concrètes que génèrent les contradictions de la praxis.

D'autre part, lire Marx contre Arendt exige que l'on prête une attention particulière à la temporalité de l'événement pour penser la politique. La critique arendtienne des modernités philosophiques de l'histoire et sa proposition de concevoir l'histoire comme un récit

signalent que la contingence de l'action est incompatible avec une vision de l'histoire éloignée des interruptions et des contretemps qui caractérisent la politique. Mais en outre, cette emphase au sujet de l'événement oblige à opérer certaines précisions quant à la notion de « fin » qui accompagne la conception marxienne de l'émancipation. Pour que la contingence de l'action ne soit pas éliminée dans la nécessité du développement historique, la fin émancipatoire ne peut être conçue, en termes spéculatifs, comme une totalité close et définitive. En d'autres termes, pour que les choses puissent toujours se donner autrement, pour qu'il y ait une rénovation ininterrompue de l'action au pluriel, il est nécessaire que la fin de la praxis révolutionnaire ne soit jamais complètement réalisable, et donc, que la division sociale reste un présupposé incontournable de la manifestation de l'action politique. Comme on l'a mentionné, à la différence de l'exposé d'Arendt, dans la philosophie de Marx, la contingence de l'action est liée à la promesse d'une émancipation future. Cependant, pour préserver cette contingence, l'histoire ne peut être pensée comme l'actualisation pleine de cette promesse ; l'orientation générale de l'action révolutionnaire n'équivaut ni à l'épuisement du conflit ni à la fin de l'histoire.

SECONDE PARTIE

LE SOCIAL ET LE POLITIQUE

CHAPITRE III

LA DISTINCTION ARENDTIENNE DU SOCIAL ET DU POLITIQUE

Parmi les distinctions utilisées par Arendt pour élucider le sens de l'action, celle qui concerne le politique et le social est l'une des plus complexes, et peut-être des plus centrales. Cependant, avec cette distinction, l'auteure ne souhaite pas défendre, comme on le croit souvent, l'existence d'une politique autonome, formelle, tout à fait détachée du social, mais plutôt à signaler la pertinence d'une différence conceptuelle permettant de clarifier les manières particulières de concevoir l'être en commun dans chacune de ces sphères. Comme on le verra plus loin, Arendt part du fait que la politique est toujours inscrite dans le social, dans le sens où elle apparaît au sein de relations sociales entre les êtres humains et ne peut se produire hors de celles-ci. Mais c'est précisément en raison de cela qu'elle considère nécessaire de distinguer analytiquement ces deux domaines. Le lien humain qui se produit dans chacun de ces derniers est différent, puisque, pour Arendt, la relation politique n'est pas la simple expression de la relation sociale, mais la naissance d'un lien entre les être humains qui émerge par l'action de concert et qui reconfigure le lien social se donnant à travers le travail en commun, la vie à plusieurs et les nécessités partagées. Ainsi, comme on le verra dans ce chapitre, la division conceptuelle employée par l'auteure cherche à expliciter les confusions modernes entre le social et le politique, pour éviter que la politique ne soit rapidement assimilée à l'administration et à l'exercice de la domination qui accompagne usuellement la gestion de la vie.

Ce chapitre voudrait alors expliquer en détail cette distinction dans les différents moments de l'œuvre de Arendt, en cherchant à signaler ses usages et à éclairer ses nuances à la lumière de leur pertinence conceptuelle, et en prêtant attention à ses tensions concrètes, en relation à la critique de Marx. Ainsi, je chercherai à montrer que cette division a l'avantage de délimiter avec clarté le milieu de sens de l'action politique, en exposant le lien

particulier qu'inaugurent les agents qui mettent en marche une initiative, tout en obscurcissant la dimension politique possible des demandes sociales. Etant donné qu'Arendt présente une conception très étroite du social, excessivement liée à la vie en son sens strictement biologique et à l'administration comprise comme gestion des nécessités, elle ne convertit pas seulement ce lien en relation apolitique, mais également antipolitique. Le social chez Arendt, dans son étroite relation avec l'activité du travail et la classe travailleuse – théorisées par Marx –, est le symbole du triomphe de la vie sur le monde, du processus vital de l'espèce face à la pluralité humaine.

L'absorption de la politique dans le social

Dans la *Condition de l'homme moderne*, Arendt fait appel à la distinction historique entre *polis* et *oikos* pour souligner l'importance de séparer analytiquement le lien politique, en tant qu'agir ensemble, du lien simplement social, en tant que vivre communautaire soumis à la nécessité de la survie. Pour qu'il y ait une sphère de l'égalité où soit possible la délibération, la distinction et l'initiative, il est nécessaire d'exclure toute préoccupation pour le maintien de la vie et ses formes naturelles de domination. La communauté qui ne s'ordonne que selon le principe de la vie réduit la relation entre les êtres humains à la satisfaction des activités vitales, et par conséquent, au cycle naturel de la production et la reproduction de l'espèce. La valeur dominante de la vie, l'attention exclusive portée à leur conservation biologique, empêche l'institution d'un monde commun où la politique soit possible. En raison de cela, en recourant à la distinction grecque entre *oikos* et *polis*, Arendt veut réaffirmer, selon ses propres présupposés, que la relation politique entre les êtres humains n'est pas une relation d'interdépendance mutuelle basée sur un système de nécessités, mais un lien produit par l'action partagée.

Lorsqu'elle fait référence aux grecs, Arendt utilise le social comme synonyme de l'association naturelle et, par conséquent, comme l'autre nom de la sphère domestique. Toutefois, dans son sens épocal, la sphère sociale est, pour elle, un phénomène historique « relativement nouveau, dont l'origine a coïncidé avec l'arrivée du Moyen-Age, ayant trouvé sa forme dans l'Etat-nation » (CH, 41 [28]). Ainsi, considérée avec rigueur, la sphère sociale n'est ni publique, ni privée, elle représente au mieux la suppression de l'ancienne limite entre les domaines public et privé, l'élimination de la frontière nette entre les

communautés politique et familiale. Il existe à cette époque une intromission du foyer, et en particulier de ses activités économiques, dans le domaine public, et de cette manière, les affaires privées, relatives à la conservation de la vie, deviennent une préoccupation collective.

Dans cette nouvelle situation, les relations humaines proprement politiques, caractérisées par l'action et le discours, perdent leur spécificité une fois qu'elles sont remplacées par la gestion de l'économie. L'administration domestique collective, préoccupée par la distribution et l'assignation de ressources que requière le vivre-ensemble, absorbe l'agir en commun qui est en centre de la sphère politique. A cet agir, étroitement lié à la liberté, l'égalité et la non-domination, se substituent les préoccupations quant à la subsistance et la nécessité vitale mais, en outre, quant aux méthodes de violence, d'inégalité et de sujétion qui accompagnent les tentatives de résolution des affaires relatives à la survie. Ainsi, la politique n'est pensée que comme une fonction de la société, et par conséquent, elle se réduit à la dimension économique.

Marx et le triomphe de l'*animal laborans*

Le phénomène historique de l'absorption de la politique dans le social a lieu, en grande partie, à cause de l'admission moderne du travail dans la sphère publique. Comme on l'a mentionné, Arendt distingue cette activité, liée à la satisfaction des nécessités vitales, de l'œuvre, qui origine un « monde artificiel des choses ». Ainsi, à la différence de cette dernière activité, dont la condition humaine est la mondanéité, le travail, associé au processus biologique du corps humain, a pour condition la vie même. La vie n'apporte pas seulement avec elle l'esclavage de la nécessité, elle l'empreint également de futilité. L'effort du travail ne laisse rien derrière lui, il produit des choses tangibles, d'une durabilité réduite, consommées presque immédiatement après avoir été produites.

Etant donné que le travail est conditionné par les urgences de la vie, cette activité n'est pas spécifiquement humaine, elle est un effort partagé avec les êtres vivants. En raison de cela, l'agent de cette activité est, pour Arendt, l'*animal laborans*. Cependant, selon elle, l'époque moderne en général, et Karl Marx en particulier, considèrent, de façon paradoxale, le travail et non la raison comme la *differentia specifica* qui distingue l'être humain de l'animal.

Marx a certainement inversé la hiérarchie entre la contemplation et la *vita activa*, mais il l'a fait en élevant le travail au plus haut rang de la praxis humaine ; ce qui signifie, en termes de tradition, « que ce n'est pas la liberté mais la nécessité qui rend l'homme humain » (KMT, 33).

Le triomphe du travail est un triomphe de la nécessité et, par conséquent, dans les termes d'Arendt, la victoire de la vie sur le monde. L'appartenance au monde est dévalorisée dans la mesure où l'action se confond avec le travail et les objets durables avec les biens de consommation. Dans le cas du travail, « l'homme n'est ni avec le monde ni avec les autres, il n'est qu'avec son corps, dace à la nécessité nue de se maintenir en vie » (CH, 235 [212]). Cela ne signifie pas que l'*animal laborans* ne vive pas avec les autres, mais que, étant donné que le seul lien social entre êtres humains se donne selon la survie de l'espèce, l'institution du monde comme condition de la pluralité humaine disparaît. Ainsi, dans la soumission au processus vital, la relation entre les travailleurs est marquée par l'unité sociale, par la multiplication et la fusion de spécimens égaux entre eux, et non par la distinction de personnes uniques. Le rythme du travail est celui de l'identique, de l'unité antipolitique qui élimine la possibilité de la singularité et de la différence.

La question sociale : la vie sur la politique

Cette interprétation qu'Arendt fait de la pensée marxienne et sa consécutive lecture de la modernité est développée à partir de la perspective de la question sociale, dans son livre *Essai sur la révolution*. Pour l'auteure, la question sociale est fondamentalement constituée par l'existence de la pauvreté et les tentatives pour la résoudre. L'hypothèse de Arendt sur l'échec de la Révolution française a précisément à voir avec l'apparition des pauvres, et par conséquent, avec la manifestation de l'urgence du processus vital sur la scène politique : « c'est la nécessité, les nécessités péremptoires du peuple, qui a entraîné la terreur et à conduit la Révolution à sa tombe » (SR, 80 [60]). Ainsi que dans la *Condition de l'homme moderne*, Arendt veut explorer les conséquences du triomphe de la vie sur la politique, mais, dans ce cas, elle ne se concentre pas sur le travail mais sur la manière dont la question de la pauvreté – qui, pour elle, peut être solutionnée par la main de l'homme – a remplacé la fondation de la liberté.

Ainsi, dans le cas spécifique de la Révolution française, l'argument de Arendt est le suivant : l'irruption des pauvres dans la politique a converti l'espace public en un espace « social » qui a alors commencé à se préoccuper de questions qui ne pouvaient être résolues par des moyens politiques, mais exclusivement au travers de décisions administratives. Le point central n'est pas la liberté politique, mais la pauvreté et par conséquent, il s'agit de trouver une solution au problème de la rareté et de la distribution des ressources.

C'est alors précisément Karl Marx, considéré par Arendt comme le « théoricien le plus important de toutes les révolutions » (SR, 81 [61]) qui a le mieux compris que la question sociale pouvait être transformée en une force politique. Selon elle, le jeune Marx avait constaté que la Révolution française n'est pas parvenue à instaurer la liberté précisément parce qu'elle a été incapable de résoudre la question sociale, et il a alors déduit que la pauvreté et la liberté sont incompatibles. Ceci le conduisit à interpréter le soulèvement des pauvres comme un soulèvement d'ordre politique, comme une lutte qui cherchait simultanément « la conquête du pain » et l'institution de la liberté. L'hypothèse marxienne a ouvert la possibilité de la pensée de l'émancipation économique comme une question politique : si l'exploitation économique dépendait du pouvoir politique, la libération de la pauvreté pouvait être obtenue par la destruction de ce pouvoir au moyen de l'organisation politique et de l'usage de moyens révolutionnaires.

Cependant, pour Arendt, il ne s'agit pas de la dernière posture de Marx, et surtout, ce n'est pas celle qui, finalement, produit l'influence la plus significative dans l'histoire des révolutions. Selon l'auteure, bien que dans ses travaux de jeunesse, Marx ait interprété la pauvreté à partir de la politique, depuis le *Manifeste du parti communiste*, il a réinterprété la question sociale en termes presque exclusivement économiques. Dans cette réinterprétation, il compare la nécessité aux urgences du processus vital et, de cette façon, « il a finalement renforcé, plus que tout autre, la doctrine moderne la plus pernicieuse de toutes selon le point de vue politique, c'est-à-dire, que la vie est le bien le plus élevé et que le processus vital de la société est le centre même de l'effort humain » (SR, 84 [64]). Ici, Arendt revient à sa lecture naturaliste –on pourrait également dire vitaliste – de Marx pour montrer que, comme elle le soulignait dans la *Condition de l'homme moderne*, ce penseur

est le principal expositeur théorique de l'absorption moderne de la politique dans le social. De cette façon, son impulsion de jeunesse pour fonder la liberté dans l'émancipation politique de l'exploitation se convertit, selon elle, dans les œuvres marxiennes de la maturité, en tentative de libération du processus vital de la société de la pénurie. Ainsi, l'abondance, et non la liberté, est désormais le but de la révolution.

Comme on le sait, Arendt adopte une lecture économiste de Marx, guidée par une interprétation excessivement naturaliste de l'économie. En premier lieu, elle considère que tout phénomène politique est, pour Marx, le simple reflet des tendances de la société. Mais en deuxième lieu, elle soutient que celui-ci aborde ces tendances à partir de la nécessité vitale à laquelle l'humanité en tant qu'espèce est confrontée. En raison de cela, le triomphe de la vie sur la politique est la victoire d'une conception du commun comme Un et non comme pluralité. Ainsi, l'unicité de l'espèce est le présupposé de fond de la réduction de l'être humain à un *animal laborans* et c'est cette compréhension du lien humain que Arendt voit réalisée dans la pensée marxienne. En conclusion, Arendt fait un usage restreint de ce que Marx comprend comme social. Au lieu de parler de la production et du processus vital en termes de conditions matérielles et de relations pratiques entre êtres humains, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, Arendt insiste sur la production de la vie dans son sens le plus élémentaire, c'est-à-dire, dans son aspect fondamentalement naturel et biologique.

La dimension politique du social ? Le cas du mouvement ouvrier

La claire distinction entre politique et social, qui présente l'avantage d'éclairer la spécificité de l'action politique, apporte également des difficultés sérieuses. La première d'entre elles a à voir avec sa conception réduite du social et des dimensions humaines associées à cette sphère. Pour Arendt, le social est une sorte d' « animalisation » de l'être humain. Comme on l'a mentionné, lorsque l'on parle de satisfaction des nécessité, cela ne va pas au-delà des fonctions les plus élémentaires de la survie, et par conséquent, la vie n'est comprise qu'en son sens biologique, en tant que processus répétitif de reproduction de l'espèce. Mais, en deuxième lieu, le social est par principe apolitique et, lorsqu'il envahit le domaine public il est même antipolitique. De cette manière, les demandes liées au travail et à l'appropriation de son produit, le maintien de la vie et la distribution des ressources ne peuvent produire

aucune relation proprement politique, puisque qu'elles sont non seulement incapables d'instituer ce lien, mais qu'en outre, elles peuvent le rendre impossible. Ainsi, il n'y a pas d'action politique lorsque les problèmes concernent fondamentalement des questions sociales ou économiques.

Arendt insiste également sur l'importance de la division entre les exigences politiques et économiques dans son analyse du mouvement ouvrier, mais elle introduit, dans ce cas, jusqu'à un certain point, une nuance significative. Lorsqu'elle s'intéresse aux mouvements ouvriers, l'auteure signale la productivité politique du mouvement travailleur. Depuis cette perspective, ce mouvement n'est pas abordé à partir de l'activité du travail ni de la libération de la nécessité, mais à partir de la tentative de former un nouvel espace public caractérisé par les nouvelles initiatives et la pluralité. Ainsi, les travailleurs se désidentifient de leur rôle dans le domaine social, et se montrent comme des acteurs politiques.

Cependant, bien qu'Arendt insiste sur la primauté du politique dans les conseils, elle considère également que l'erreur qu'ils ont commise a été qu'ils « n'ont pas su distinguer clairement la participation aux affaires publiques de l'administration et de la gestion des choses dans l'intérêt public » (SR, 379, [273]). Les conseils ne proposent pas seulement une nouvelle forme de gouvernement, ils s'occupent du fonctionnement collectif du lieu de travail. Cela dit, répétons-le, pour Arendt ces questions sociales et économiques ont un rôle marginal dans leur structure. Le souci économique est, dans ce cas, pour elle, une déviation qui confond la raison d'être des conseils.

De cette façon, la nuance politique qu'Arendt introduit dans son analyse du mouvement ouvrier ne modifie pas réellement la distinction catégorique entre le social comme lien humain lié à la vie et à l'administration et le politique comme action dont la condition est la pluralité humaine. Même lorsqu'elle reconnaît que les conseils ouvriers ont montré la capacité de la classe travailleuse à instituer un espace d'apparition et à proposer une forme inédite de gouvernement, l'auteure allemande se concentre sur la dimension politique de ces conseils en tant qu'organes d'action, et non économiques. En d'autres termes, pour comprendre la façon dont les travailleurs peuvent apparaître dans le domaine public en tant qu'agents, il faut précisément maintenir la distinction entre le social et le politique, puisque cette division permet de saisir qu'une fois que les ouvriers agissent, ils cessent de s'occuper

des nécessités vitales et des choses requérant d'être seulement administrées. Ainsi, le rôle hautement productif du mouvement ouvrier dans l'histoire a à voir, en dernière instance, avec le passage du corps social à l'espace politique. Pour que la classe ouvrière puisse agir politiquement, elle doit abandonner sa position dans l'ordre social, laisser sa place dans le tout organique associé à l'entretien de la vie.

Mais, une fois encore, cela confirme que les demandes économiques n'ont pas de dimension politique. La pauvreté, l'exploitation du travail, l'iniquité sociale ne peuvent être résolues par des moyens politiques, mais purement administratifs. Mais l'action politique n'est-elle pas traversée par ces problèmes sociaux ? Par exemple : les conseils ouvriers qui ont cherché à instituer une nouvelle forme de gouvernement ne tentaient-ils pas également de résoudre un problème d'injustice sociale ? Faut-il nécessairement abandonner la condition ouvrière pour qu'il y ait une ouverture politique ? En d'autres termes, n'y a-t-il pas une étroite connexion entre les problèmes liés au travail et l'institution de la liberté ?

CHAPITRE IV

LA POLITIQUE DANS LA PENSÉE DE MARX

Le caractère indissociable du politique et du social, qui traverse l'œuvre de Marx, a fréquemment été interprété comme un déplacement, voir même une négation, de la question politique. Cette dernière ne se réduit pas à une fonction du social, c'est-à-dire, à une forme idéologique dérivée de la production matérielle, et en dernière instance, elle se confond avec la gestion économique de la société. Comme on l'a vu dans le chapitre antérieur, pour Arendt, cette confusion entre politique et gestion est la disparition de l'action dans les urgences de la nécessité vitale. Ainsi, dans le diagnostic de sa propre époque sur l'irruption moderne du travail autant que dans sa vision utopique de la meilleure forme de société, Marx remplace l'*entre* des relations humaines par l'« administration des choses ». En d'autres termes, le monde se confond avec la vie et la liberté avec la nécessité ; le sens de la politique s'éteint au moment précis où il est assimilé aux conditions sociales de l'action.

Toutefois, pour Marx, éclairer les conditionnements sociaux de la politique ne signifie pas décréter sa fin, mais se confronter aux armes de la critique. Ne pas fixer ses limites ni définir analytiquement ses frontières, mais la situer dans le domaine des relations interhumaines effectives, dans le champ des pratiques sociales concrètes. La critique marxienne est dirigée vers la mise en question de toute politique conçue depuis des principes abstraits se présentant comme éternels et inconditionnés. Pour cela, son objectif est de dissoudre le caractère statique et définitif d'une telle conception de la politique dans la contingence et le dynamisme de ses conditions sociohistoriques. Marx se résiste à penser les concepts isolés, séparés de leur développement concret et de leur mouvement permanent, et pour cette raison, il n'aborde pas la politique à partir de distinctions catégoriques, mais plutôt de relations et de continuités. Autrement dit, ce qui pour Arendt est le symptôme d'une confusion, est chez Marx un signal de la façon dont la pensée critique aborde le réel.

Or, bien que la critique arendtienne de Marx fasse violence à sa pensée en tentant d'établir des frontières fixes là où l'auteur allemand ne voit que des relations dynamiques, sa productivité ne réside pas dans cette violence, mais dans la question de fond qui conduit

l'auteure à recourir aux distinctions analytiques déjà bien connues, c'est-à-dire à la question de la spécificité de la politique. La critique arendtienne souligne ainsi un problème décisif pour la pensée de Marx : quelle est la dimension politique de son projet révolutionnaire ? Bien que Arendt montre une certaine résistance, et jusqu'à un aveuglement, à l'égard de la dialectique marxienne, et que, comme nous le verrons, cela la conduise à comprendre de façon erronée la conception marxienne du travail et du social, il est certain que sa critique nous permet de revenir à Marx pour réactiver un sens de la politique qui ne s'épuise pas dans l'économisme du marxisme le plus élémentaire. Il sera pour cela nécessaire, dans ce chapitre, de partir de l'interprétation phénoménologico-existentielle de Merleau-Ponty pour explorer la portée du concept de *praxis* dans la pensée marxienne. En me fondant sur cette interprétation et en ayant recours à quelques-uns des textes de jeunesse, je voudrais montrer que, pour Marx, l'action humaine, conçue comme praxis historico-sociale, inaugure un lien commun où s'établit une continuité entre la production matérielle et la configuration d'un monde partagé. Rendre explicite ce lien me permettra de soutenir, en second lieu, que la continuité que Marx trouve entre le social et la politique ne signifie pas la suppression de cette dernière, mais la transformation de son sens dans le cadre d'un projet d'émancipation.

Coexistence et activité sociale

En lisant Marx comme une sorte de phénoménologue avant la lettre, Merleau-Ponty souligne l'importance du concept de « relation » dans le développement de sa pensée. Contre le positivisme et l'économisme, fondés sur la chosification de l'être humain et sur la causalité mécanique, on remarque la relation pratique établie par l'homme avec les autres – sur le mode d'une intersubjectivité concrète – dans le processus de production et de configuration de son entourage. Pour cela, Merleau-Ponty insiste sur le fait que le matérialisme marxien ne transforme pas la dialectique de la conscience en une simple dialectique des choses ou de la matière. Son matérialisme traite d'une « matière humaine », inséparable du mouvement de la praxis socio-historique. De cette façon, cette lecture phénoménologique place l'action humaine au premier plan de la pensée marxienne.

Dès lors, dans son argumentation contre la dialectique de la matière et ses dérivés mécanistes, Merleau-Ponty manifeste le fait que la pensée de Marx consiste fondamentalement en une réflexion sur l'existence et la coexistence humaines. Ceci

implique que l'être humain soit transcendance active, toujours en relation pratique avec le monde. On comprend par là le matérialisme à partir de l'action réalisée dans l'interrelation effective à plusieurs. Cette action ne se réduit pas au processus biologique de l'être humain, à sa seule survie. Il résulte de cela que le lien établi entre les êtres humains, en transformant la nature, ne soit pas une simple association naturelle. L'interprétation phénoménologico-existentielle de Merleau-Ponty met en évidence le fait que l'existence en commune place l'être humain dans un cadre mondain et non exclusivement sur le terrain du maintien de la vie.

Le social, chez Marx, appréhendé depuis la perspective de la coexistence, ne se réduit donc pas au processus vital biologique, mais institue un espace commun. Ici, le commun n'est pas compris en termes d'uniformité ou d'identité, mais plutôt comme le milieu concret où se déploie publiquement l'initiative pratique des individus. L'existence en commun se présente grâce à l'action plurielle, et par conséquent, le lien social est caractérisé par la distinction et non par l'homogénéité. Les faits naturels du processus vital se dépassent dans le cadre social où les acteurs, par leur praxis, projettent sur eux un moyen humain. Le social n'est alors pas l'espace où les individus se comportent selon certaines normes et conduites préétablis, mais le réseau collectif où se laissent voir et juger les actions politiques.

L'action politique comme praxis

Comme on le mentionnait, la lecture que Merleau-Ponty fait des textes de jeunesse de Marx, à travers les notions d' « existence » et de « coexistence », permet d'éclairer sous un jour nouveau l'importance de l'action dans la pensée marxienne. Marx parle d'action [*Aktion*] ou d'activité [*Tätigkeit*] dans *L'idéologie allemande*, et ces termes, avec celui de production [*Produktion*], sont centraux dans la vision de l'histoire qui se présente dans ce texte. Cependant, bien que dans les *Thèses sur Feuerbach*, écrites à la même période que *L'idéologie allemande*, Marx utilise également le terme « activité », le terme dominant dans ce cas est celui de « praxis ». Comme on le sait, l'usage de ce mot coïncide avec l'intention de Marx de régler ses comptes avec son « ancienne conscience philosophique » (PCEP, 196 [113]), ce qui se traduit par une critique des jeunes hégéliens et, en particulier, par une séparation explicite d'avec l'humanisme feuerbachien. De cette façon, comme j'espère le montrer par la suite, la question de la praxis dans la pensée de Marx passe nécessairement

par cette discussion avec Feuerbach à travers le développement simultané de la critique de l'idéologie et la concrétion du matérialisme pratique.

A l'instar de la critique de l'idéologie, comme on le voyait dans le second chapitre de ce travail, la critique marxienne de la religion opère selon une réduction de la réalité fantastique à sa véritable réalité. Selon Feuerbach, cette dernière est, pour Marx, l'être humain, compris en 1843 comme être générique [*Gattungswesen*]. Comme on l'affirmait, la critique marxienne de la religion n'est pas le simple abandon d'un monde illusoire, mais la critique d'une réalité inversée dont le symptôme est la religion. Cependant, dans ses textes précoces, Marx définit la réalité à partir d'un certain humanisme, où les conflits pratiques sont encore peu définis. En revanche, dans *L'idéologie allemande*, en déployant sa critique des idéologues de son époque, le penseur allemand aborde la réalité à partir des conditions matérielles qui, à la différence de ce qui se produit dans les textes de 1843, ne se réduisent pas à l'« être humain », mais font référence aux « êtres humains historiques », aux individus agissants qui, dans leur processus vital, établissent entre eux des relations sociales. L'« être générique » feuerbachien est alors explicitement réfuté en raison de son caractère abstrait, passif et anhistorique. Dans les *Thèses*, Marx poursuit cette critique de Feuerbach, cette fois en se concentrant sur la notion de « praxis ». Cette notion parvient à dépasser l'opposition entre l'objectivité du matérialisme et la subjectivité de l'idéalisme. La réalité ne se réduit ni à la chose ou à l'objet [*Gegenstand*] passivement capté par l'immédiateté de l'intuition, ni aux représentations du sujet. Ainsi, ce que Marx cherche à souligner avec ce dépassement des points de vue matérialiste et idéaliste, c'est que la réalité est inséparable de la praxis qui la transforme.

Cette notion de praxis a une connexion directe avec la sixième *Thèse* qui définit l'existence humaine comme « l'ensemble des relations sociales [*das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*] » (TF, 17 [403]). L'*ensemble*, au lieu de suggérer une unification complète, indivisible et homogène, fait référence à l'association ou à la réunion d'une multiplicité d'éléments. Cette association permet un certain dynamisme, puisqu'elle est indéterminée, ouverte, peut s'agréger et se désagréger, jouissant ainsi d'une mobilité dans le temps. Etant une combinaison de relations, elle exprime sans ambages la composante de contingence qui traverse la coexistence. Face à l'unité invariable du genre, l'ensemble rend compte des

relations humaines changeantes, de leurs rencontres et de leurs accords, mais aussi de leurs conflits.

A la différence des *Thèses*, dans *L'idéologie allemande*, la praxis est comprise comme « production ». Produire est, alors, une activité, mais surtout une activité vitale, puisque que c'est un « mode de vivre déterminé [*Lebensweise*] » (IA, 37, [411]). Or, avec ce « mode de vivre », Marx fait référence à la manifestation de la vie, à la transformation matérielle qui conditionne la forme d'être de l'individu agissant. Dans la production, autant dans *ce* qu'ils produisent que dans *la manière dont* ils le font, les individus révèlent ce qu'ils sont. L'être de l'être humain dépend directement de la façon dont il extériorise sa vie dans l'activité productive. Mais, comme on le faisait remarquer, c'est dans la production que les êtres humains contractent des relations sociales et des « relations politiques » (IA, 48 [415]).

Dans les *Manuscrits*, le terme central n'est plus la « praxis » ni la « production », mais le « travail ». Etant donné que l'être humain est sa propre action et que les produits du travail sont l'incorporation concrète de cette activité, l'objectivation du travail est un moment central de la révélation de l'agent. Cette manifestation de ce qu'est le travailleur coïncide avec l'existence matérielle de l'être humain, la transformation matérielle et l'élaboration d'un monde objectif qui la suit. Le travail, pour Marx, transcende l'immédiateté de la hâte vitale, la nécessité de la survie, pour ériger un monde durable d'objets, mais également de sens partagés et de relations sociales.

Tout ce qui précède révèle que Marx n'utilise pas le terme « praxis » dans un sens *strictement* aristotélicien. De fait, la conception marxienne de l'action peut être interprétée comme une rupture avec la séparation réalisée par Aristote entre *praxis* et *poiësis*, séparation fondamentale pour la compréhension aristotélicienne de la politique. Dans la conception marxienne de la praxis, action et production sont inséparables, il n'y a pas de distinction entre « agir » et « faire ». Ainsi, l'action est autant la « praxis révolutionnaire » des *Thèses* que la « production » de *L'idéologie allemande*, et le « travail » des *Manuscrits*. Dans les trois cas, Marx ne pense pas l'action comme une activité autosuffisante, dont la fin réside dans la propre performance, mais dans une activité réalisée *pour quelque chose* et dont le sens et la réalisation sont étroitement liés à cette finalité. C'est de là que provient l'importance de l'extériorisation ou de l'objectivation qui est, pour Marx, la manifestation

même de l'action et de l'agent. Cependant, comme le soutient Balibar, il ne se présente pas là simplement "un primat accordé à la *poièsis* sur la *praxis* en raison de son rapport direct avec la matière, mais l'identification des deux, la thèse révolutionnaire selon laquelle la *praxis* passe constamment dans la *poièsis*, et réciproquement" (Balibar 2010, 40).

L'inséparabilité du politique et du social

Comme on le voyait au troisième chapitre de ce travail, Arendt considère qu'il y a trois raisons principales pour lesquelles, dans l'œuvre de Marx, la politique disparaît dans le social. La première d'entre elles s'observe depuis la perspective des activités qui composent la condition humaine : le travail, associé aux nécessités du processus vital, occupe la place de l'action, domaine de la liberté et de la pluralité. La deuxième raison, liée à la précédente, signale que chez Marx, la politique se réduit à un reflet des tendances de la société. Dans ce cas, le sens de la politique se confond avec ses conditions socioéconomiques. Enfin, la troisième raison a à voir avec le projet émancipateur de Marx, ou à ce qu'Arendt appelle son « idéal de la meilleure forme de société » (EPF, 35, [18]). Selon elle, l'idéal marxien d'une « humanité socialisée » a pour corrélat l'inutilité de l'État et la fin de la politique.

Dans les développements antérieurs, j'ai cherché à montrer que le travail, chez Marx, est irréductible à une simple conservation de la vie et à la nécessité qui accompagne les questions liées à la survie. Le travail, compris comme *praxis*, transforme la nature pour créer un monde passant par les relations sociales. Le processus vital est, dans ce cas, un moment de la configuration d'un environnement humain. Je cherche à présent à montrer que la critique de Marx envers la politique, dans ses textes de jeunesse, n'est pas équivalente à l'abolition de celle-là.

Dans *Sur la question juive*, Marx montre que l'aliénation politique va de pair avec l'aliénation économique qui en est la base. L'Etat n'est rien d'autre que l'image déformée de la société civile, par conséquent, le citoyen est le reflet illusoire de l'être humain égoïste, occupé à la résolution de ses nécessités vitales. Ce texte est alors une critique de l'Etat moderne qui résulte de l'émancipation politique. Cependant, c'en est une critique radicale, parce qu'il ne signale pas seulement l'aliénation communautaire qui se joue dans la sphère

idéale de la politique, mais s'adresse directement à la séparation matérielle, constitutive de la société bourgeoise. De cette manière, dans ce texte, l'émancipation passe par la « récupération [*Zurückführung*] du monde humain, des relations, de l'homme » (CJ, 196, [265]). Toutefois, ce qui précède n'induit pas un rejet de la politique, mais un rejet du fétichisme de l'État, ainsi qu'un rejet de la séparation entre les êtres humains qui a lieu dans une société mue par la nécessité et l'intérêt privé.

Ainsi, l'émancipation humaine exige que l'on mette fin à la scission entre l'être humain réel et le véritable, entre l'individu égoïste et le citoyen abstrait. Pour cela, la politique n'est une illusion qu'en tant qu'elle s'assimile à l'Etat moderne, à ses institutions juridiques et politiques spécifiques, mais il ne résulte pas de cela que, pour Marx, toute politique soit illusoire ou doive être absorbée par une sorte de réconciliation du social une fois que se réalise l'émancipation humaine. Au contraire, ce type d'émancipation ne peut être pensé en dehors de l'institution d'un nouveau lien commun entre les êtres humains et ce lien fait appel à une transformation complète de l'ordre social et politique. La récupération du citoyen ne peut être atteinte que par la socialisation des forces individuelles, c'est-à-dire, du dépassement de l'égoïsme qui caractérise la société bourgeoise. De cette manière, la critique marxienne de la politique et du droit n'a pas pour objectif d'en finir avec la politique et le droit en eux-mêmes, mais avec leur forme bourgeoise, avec leur expression dans un type particulier de société. Cette posture de Marx s'observe également dans le *Manuscrit de Kreuznach* de 1843, avec la mention d'une « démocratie véritable » et, comme on le verra dans le sixième chapitre, se maintient, avec quelques modifications, dans le *Manifeste du parti communiste*.

SEUIL

ACTION, LIEN POLITIQUE ET EMANCIPATION

En faisant appel à une phénoménologie de l'action, Arendt évite de penser la politique comme relation de forces ou comme administration de l'État, et se concentre principalement sur l'institution du lien humain qui s'instaure dans la vie collective. Pour penser la politique, il faut en premier lieu penser l'action, puisqu'elle tisse un lien entre les agents. Comme on l'a mentionné dans cette thèse, c'est là la tâche entreprise par Arendt de la façon la plus élaborée dans la *Condition de l'homme moderne* et qu'elle continue dans plusieurs de ses textes de cette période. Le point le plus remarquable de la pensée arendtienne de l'action est que, selon son interrogation phénoménologique, elle se propose d'aborder l'action dans la spécificité de sa manifestation, dans l'agir même. De là, l'héritage aristotélicien de l'intérêt pour l'action comme telle et, par conséquent, de la distinction du « faire » de la « nécessité historique », du « comportement », de la « gestion » ou de tout autre type d'activité.

Comme on le voyait dans la première partie de cette recherche, pour Arendt, Marx confond l'action avec le « faire » en la subsumant sous l'instrumentalisme qui accompagne sa philosophie de l'histoire, et on le voit dans cette seconde partie, il réduit l'action au travail, remplaçant de cette manière l'institution d'un monde commun, l'initiative, la liberté et la pluralité par la soumission au processus vital, à la nécessité, l'identique et l'homogénéité sociale. Cette confusion entre l'action et le travail est, pour Arendt, l'une des raisons principales pour lesquelles la pensée marxienne contribue à l'annulation de la politique. Sur le plan des existentiels de la condition humaine, la simple reproduction de la vie empêche l'institution d'un lien humain, et la révélation du « qui », élément central de l'action de concert, est supprimée dans l'indistinction de l'espèce. En ce qui concerne la perspective épocale, la suprématie du travail contribue à l'aliénation du monde, dans la mesure où l'existence humaine se réduit à la dimension de la vie.

Le débat autour de la relation entre la vie et le monde illustre, de façon explicite, la brèche qui sépare Arendt de Marx sur la question du sens du lien unissant les êtres humains. Mais, si dans le cas de Marx, l'action ne se réduit pas à l'entretien de la vie et à l'activité désignée

par Arendt sous le nom de « travail », n'y aurait-il pas, dans son œuvre, une autre manière de penser la politique ? C'est peut-être là le point de plus grande productivité de la critique arendtienne. Au lieu de nous concentrer sur la question de savoir si Arendt a correctement compris Marx, il vaut la peine que l'on reparte de sa conception de l'action pour tenter de formuler la réflexion marxienne dans ce langage de la politique.

Comme on le mentionnait dans le quatrième chapitre, la trouvaille de Merleau-Ponty consiste précisément en son approche des textes de jeunesse de Marx à partir de la relation entre la praxis socio-historique et la coexistence. Contre l'interprétation de Arendt, Marx est ainsi un penseur de l'action, et pour cette même raison, du lien commun s'établissant entre les agents. Or, ce lien n'est pas exclusivement situé sur le terrain de l'entretien de la vie, mais de la mondanité, de l'espace commun où se déploie l'initiative pratique des êtres humains. Comme le signale bien Merleau-Ponty, l'action, pour Marx, est liée à la créativité : l'être humain ne crée pas seulement ses ressources vitales, mais également sa culture, son histoire et les institutions qui lui permettent de vivre avec d'autres. En d'autres termes, c'est dans l'action même que les êtres humains produisent et contractent des relations entre eux. Le lien commun, ainsi, n'est pas donné, il ne préexiste pas à la praxis, mais émerge dans le développement de l'activité.

De cette manière, au lieu d'annuler la politique à travers une activité exclusivement dédiée à la survie de l'espèce, Marx élucide son sens à travers l'action transformatrice, au moyen de l'activité pratique qui configure un monde et en même temps crée un lien entre les êtres humains. Ce lien, compris comme l'ensemble des relations humaines, montre que le commun est traversé par la singularité, que l'association entre plusieurs est la relation des différents. Pour Marx, c'est justement dans la praxis plurielle que l'être humain se produit lui-même et manifeste ce qu'il est. La politique prend sens dans cette révélation de l'acteur comme travailleur et producteur, question inséparable de l'institution du commun, de l'émergence d'un rapport social et politique entre les individus.

Cependant, comme on le mentionnait à la fin du quatrième chapitre, cette insistance sur la relation est nécessaire mais encore insuffisante pour aborder la question politique chez Marx. Bien que le langage arendtien nous permette de saisir l'importance de l'action et de ses déterminations pour interroger le sens de la politique, il est certain que la praxis

marxienne ne trouve pas sa fin en elle-même, ne s'épuise pas dans son exécution, elle est action révolutionnaire et, par conséquent, conditionnée par la finalité de l'émancipation. Dans les conditions historiques spécifiques de la société bourgeoise, les relations humaines sont traversées par un conflit principal : la division des classes comme l'expression de l'antagonisme capital-travail. En raison de cela, l'action révolutionnaire cherche à mettre fin à l'exploitation d'une classe par l'autre par une réorganisation économique et politique de la société. Autrement dit, l'action ne peut être conçue en dehors du processus de dépassement de la domination et de la lutte qui constitue cette tentative de dépassement. La libération de l'exploitation est le *telos* de la praxis marxienne et, par conséquent, son sens est défini par l'horizon de l'émancipation.

L'analytique arendtienne de la *vie active* a la vertu d'utiliser la séparation catégorique entre les activités humaines pour interroger la spécificité de l'action politique. La visibilité, la condition de la pluralité et l'ouverture consécutive à la contingence redéfinissent la politique considérée à partir d'une phénoménologie de l'action et non à partir des droits, des institutions ou de l'organisation d'une société. Mais cette significative redéfinition du politique n'est pas exempte de difficultés. La même méthodologie qui détache l'action de ses conditions sociales, pour révéler le sens délimité de la politique, annule la dimension politique des problèmes économiques et sociaux. Arendt distingue la liberté politique de la libération sociale en assumant le coût élevé d'une pensée du sens de la politique séparé de la justice sociale.

Cette dévalorisation du social est liée, comme on l'a vu, à une conception excessivement biologiste de cet aspect du lien humain. Mais c'est justement cette conception, comprise à partir de la simple survie, qu'Arendt utilise dans sa critique de la confusion marxienne du social et du politique. Ainsi, en faisant appel à la phénoménologie existentielle de Merleau-Ponty, il a été nécessaire de lire Marx contre Arendt pour montrer que sa propre conception du social va au-delà de la reproduction de la vie, et qu'elle est liée à la configuration d'un monde. Mais l'introduction de cette discussion du monde s'enrichit lorsqu'on lit Marx à partir de Arendt, pouvant ainsi appréhender sa philosophie à partir de certaines des

catégories arendtiennes, cruciales pour la phénoménologie de l'action, et par conséquent, pour la pensée de la politique.

De cette manière, lire Marx à partir d'Arendt dans le débat sur le social et la politique demande que l'on ne confonde pas cette dernière avec l'administration des choses. La politique s'aborde alors à partir de l'action, et non de la gestion. Ceci montre que la réflexion de Marx sur la praxis, principalement dans ses écrits de jeunesse, n'est pas détachée de son projet de transformation de l'État et de la société bourgeoise pour instituer un nouveau lien commun entre les êtres humains. Autrement dit, bien que Arendt lise Marx à partir d'une certaine position économiste, la confrontation avec sa phénoménologie de l'action permet d'accéder à la pensée marxienne, se détachant d'interprétations réductionnistes ayant pour objet de le convertir en une pensée de l'extinction de la politique. Comme on a tenté de le montrer, au lieu de plaider en faveur de cette extinction, Marx traite, dans ses textes, d'une reformulation de l'être-en-commun à partir d'une réflexion sur l'inséparabilité de la praxis et de ses conditions sociales.

TROISIEME PARTIE

POLITIQUE ET INSTITUTION

LIMINAIRE

L'une des conséquences les plus significatives de la contingence de l'action politique est sa fragilité. Comme on le voyait dans les chapitres antérieurs, étant donné que l'action se réalise à plusieurs et qu'elle est conditionnée par l'historicité, elle est imprévisible, illimitée et futile. La contingence révèle que l'action est traversée par la fugacité de son exécution qui, en principe, empêche toute stabilité et toute durabilité de l'espace d'apparition qu'elle-même institue. Ainsi, l'action en tant qu'événement interrompant le cours normal des choses semble ne pas pouvoir dépasser la brièveté de son apparition. Le début inédit qui la rend possible n'est pas la garantie de sa permanence, et ainsi, l'action ne parvient pas à prolonger la nouveauté de l'irruption qui la définit. De cette manière, l'action semble s'opposer tout-à-fait à son institutionnalisation. La stabilité et la normalité de l'institution se montrent contradictoires avec l'altération et l'interruption singulière de l'action politique.

Cette relation antagonique entre action et institution s'exprime de manière plus aigüe dans le débat autour des révolutions. Malgré toute la préparation requise par une révolution, le moment de son irruption est toujours indéterminé. Malgré ses conditionnements, la révolution pourrait difficilement être décrétée, elle explose, elle se manifeste à la surprise même de ceux et de celles qui la mettent en marche. Puisqu'il ne s'agit pas d'un simple changement, mais d'une transformation radicale du corps politique, son résultat final est lui aussi imprévisible, surtout au moment où sa fougue cherche à se reposer, lorsque l'impulsion et la force du nouveau commencement qui la caractérisent doivent trouver les institutions nécessaires à sa durée dans le temps. La révolution est, d'une part, interruption de l'ordre existant, début inédit qui altère complètement l'état des choses donné. Mais, d'autre part, elle est un changement qui cherche à fonder un nouveau régime, qui a pour but l'installation d'une nouvelle configuration politique et sociale. Cependant, comment concilier ces deux éléments ? L'impulsion révolutionnaire du commencement, chargée de

toute la contingence propre à l'action, ne s'épuise-t-elle pas dans la stabilité de l'institution ? L'institutionnalisation de la révolution n'est-elle pas une menace pour sa puissance de transformation initiale ? Mais, d'autre part, quelle est la portée de cette puissance révolutionnaire, si sa force ne parvient pas à s'établir et à se convertir en un ordre durable ?

Il y a ainsi une différence essentielle entre la révolution en tant que mouvement et la révolution en tant que régime. En tant que mouvement, elle est initiative, événement, ouverture des possibles, tandis qu'en tant que régime elle est pétrification de l'action politique, culmination et clôture de la nouveauté. Dans l'épilogue aux *Les aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty s'intéresse justement à cette question et formule ce paradoxe de la révolution : elle se trahit au moment même où elle s'institue. L'histoire des révolutions est, par conséquent, l'histoire d'un échec ; cette question n'est pas très différente de ce qu'Arendt expose dans l'*Essai sur la révolution* et dans certains des articles de *Entre passé et futur*. Pour elle, les révolutions modernes, en particulier les révolutions française et nord-américaine, ont été incapables de trouver les institutions adéquates pour préserver leur impulsion libertaire initial : « toutes les révolutions, depuis la française, ont mal fini [*have gone wrong*] » (EPF, 224 [141]).

Or, pour Merleau-Ponty et pour Arendt, en ce qui concerne leur interprétation de la Révolution française, la pensée de Marx et les développements du marxisme prennent place dans le contexte de la déroute des révolutions. Si dans les textes d'après-guerre Merleau-Ponty est un lecteur de Marx qui, malgré son interprétation hérétique, défend les thèses principales du penseur allemand, dans *Les aventures de la dialectique* il prend ses distances avec certaines d'entre elles, et particulièrement avec celle qui se réfère à la concentration du sens de l'histoire dans la figure du prolétariat. Comme on le verra plus loin, c'est là un fait déterminant pour comprendre la tension que le philosophe français observe entre la révolution comme mouvement et comme institution. Arendt, pour sa part, reprend l'argument de la question sociale, – convoqué dans la seconde partie de cette thèse – pour montrer que l'échec de la Révolution française a été associé à l'étroite connexion entre la nécessité historique et la nécessité du processus vital.

Si dans les chapitres précédents de cette recherche, on a fait appel à la lecture de Marx propre à Merleau-Ponty pour enrichir sa confrontation avec Arendt, dans cette troisième partie, le chemin argumentatif est différent. Une fois de plus, il faut relire Marx, mais en se concentrant en cette occasion sur la critique que les deux auteurs opèrent du concept de révolution en relation à l'institution. Cette critique, qui ne se dirige pas au seul penseur allemand mais à un certain type de marxisme, est indispensable pour penser ce que l'on souhaiterait nommer une « institution révolutionnaire ». A partir du débat entre ces trois penseurs, je chercherai à explorer les éléments d'un type d'institution qui ne s'oppose pas à la nouveauté et à l'initiative de la révolution. De cette façon, dans le cinquième chapitre, je m'intéresserai à la contradiction que Merleau-Ponty et Arendt observent, en principe, entre la révolution et l'institution, en prenant en compte leur critique de Marx et du marxisme. Dans le sixième chapitre, j'aborderai cette question dans la pensée de Marx, en me concentrant surtout sur la *transition* de la société capitaliste à la société communiste et au sens politique de la lecture marxienne de la Commune de Paris. Finalement, sur le Seuil, je tenterai de suggérer que, malgré les différences séparant chacun de ces auteurs, il est possible de trouver des convergences pour penser l'institution comme une réitération ininterrompue du commencement révolutionnaire.

CHAPITRE V

L'ECHEC DE LA REVOLUTION

La révolution : vraie comme mouvement, fausse comme institution

Dans l'épilogue *aux Aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty critique initialement la réduction de la dialectique à un sujet de l'histoire, qui personnifie « la négation de la négation ». Dans ce cas, le développement de la classe prolétaire porte alors la vérité de l'histoire humaine, incarne sa réalisation, ou, dans les termes de Merleau-Ponty, sa « récupération » (AD, [284]). Mais c'est précisément cette récupération qui supprime tout dehors, et tout ce qui reste se limite à l'homogénéité liée à la réalisation d'un but définitif. En d'autres termes, la victoire révolutionnaire se trahit elle-même dans une positivité qui n'a plus besoin d'être contestée puisqu'elle a éliminé son dehors, c'est-à-dire, l'opposition. Or, pour Merleau-Ponty, cette sorte de dialectique caduque ne caractérise pas seulement la pensée de la « fin de l'histoire », mais également celui de la « révolution permanente », expression bercée par Marx, mais qui constituera plus tard l'étendard de Trotski. Bien que cette conception de la révolution se présente comme une sorte de ré-institution incessante, elle est finalement également débitrice d'une orientation téléologique.

Or, Merleau-Ponty infère de cette identification entre révolution permanente et révolution comme fin de l'histoire que l'élimination de l'opposition –au fond, de la dialectique – est une caractéristique de *toute* révolution et que ce qui est ici en jeu est l'échec de l'assurance d'un espace durable de liberté. Il existe une logique interne conduisant la révolution à sa défiguration : son institution est sa fausseté. En tant que mouvement, elle conserve sa vérité, parce qu'elle ne se considère pas comme l'absolu, parce qu'elle se confronte toujours à l'autre et laisse une ouverture à la liberté. Mais en tant que régime, elle s'hypostasie, se referme sur elle-même et finit par faire le contraire de ce qu'elle se proposait en premier lieu. Cela suggère alors que l'existence de la liberté et de l'opposition ne soit rien de plus qu'une affaire momentanée de la révolution, ne durant que tant que le mouvement révolutionnaire s'accommode, tandis qu'il cherche sa place au sein du pouvoir.

Alors, si la révolution n'est véritable que comme mouvement, est-elle, dès le début, condamnée à l'échec en tant qu'institution d'un nouvel ordre politique ? En d'autres

termes, doit-elle simplement parcourir son propre cercle sans jamais trouver un point de stabilité ? La critique de Merleau-Ponty montre que la révolution n'échoue pas en raison de causes accidentelles, mais à cause d'une raison qui la traverse d'un extrême à l'autre, ou, d'une rationalité qui la conduit à une trahison certaine.

Toute révolution finalement échoue

Essai sur la révolution est une suggestive narration de l'échec des révolutions modernes. Bien que, comme on le verra plus loin, l'échec de la Révolution nord-américaine s'explique par des raisons différentes de celles de la Révolution française, toutes deux sont finalement mises en déroute, puisqu'elles ne trouvent pas les institutions adéquates pour préserver l'espace public comme condition de la liberté politique. C'est justement dans l'analyse des révolutions qu'Arendt se confronte à une impasse en principe insurmontable : toute révolution trahirait son impulsion de liberté initiale et, par conséquent, se convertirait en fin de compte en une révolution frustrée. Mais cette déroute, cette incapacité à trouver des institutions durables est-elle inscrite dans le concept même de révolution ? L'action révolutionnaire n'est-elle qu'une action fondatrice ne pouvant devenir une structure stable, même lorsqu'elle a pour objectif l'institution d'un nouveau corps politique ? Pour répondre à ces questions, il faudrait en premier lieu distinguer la définition arendtienne de la révolution d'autres définitions connues. Arendt elle-même entreprend cette tâche dès les premières pages de son livre et, de nouveau, elle se réfère à la pensée de Marx. Pour elle, la révolution ne doit pas être comprise comme le résultat du développement du processus historique.

Pour Arendt, Marx applique la dialectique hégélienne au concept de « révolution », ce qui donne lieu, d'une part, à ce que les événements historiques se déroulent de façon concaténée vers le dépassement des contradictions socioéconomiques et, de l'autre, à ce que s'établisse une relation de causalité entre ces contradictions et l'effet final du fait révolutionnaire. Sans s'arrêter à la signification de la praxis humaine pour la pensée marxienne de l'histoire, Arendt centre son attention sur la primauté de la notion de « processus » et sur sa relation avec la nécessité. Le fait que Marx ait utilisé la dialectique pour expliquer le développement de l'histoire selon le passage entre des formations socioéconomiques est, pour elle, un indice clair de ce que le penseur allemand ne peut

échapper à l'étroite relation établie par Hegel entre la nécessité et la liberté. La liberté, comprise comme but de la révolution, est le fruit d'un processus nécessaire de l'histoire qui avance automatiquement et irrésistiblement vers son dénouement.

Pour Arendt, cette pensée hégéliano-marxienne de la révolution est l'une des conséquences les plus importantes de la Révolution française. Comme on le voyait dans la seconde partie de ce travail, Arendt considère que cette révolution a échoué parce qu'elle a tenté de résoudre la question sociale par des moyens politiques. Le danger que voit Arendt à ce sujet est la confusion entre la liberté et la nécessité qui s'exprime autant dans la substitution de l'histoire à la politique que dans la subordination de l'espace public au processus vital.

Or, bien que la Révolution nord-américaine ne se soit pas produite dans des conditions de misère et d'indigence, et qu'elle n'ait donc pas eu pour but la résolution de la question de la pauvreté, mais la constitution d'un espace où soit possible la manifestation de la liberté politique et du bonheur public, elle a également été mise en échec. Le problème qu'elle n'est pas parvenue à dépasser est celui de la préservation de la liberté, puisqu'elle n'a pas trouvé les institutions rendant possible l'ouverture qu'apportait avec elle la fondation d'un nouveau corps politique. Le nouvel espace public a donc péri en raison de l'incapacité à conserver l'esprit révolutionnaire qui devait donner une continuité à l'acte fondateur. Ainsi, la liberté publique a rapidement disparu lorsque la liberté privée s'est convertie en but du processus nord-américain.

Cependant, pour Arendt, l'échec de la Révolution nord-américaine ne s'explique pas exclusivement par ces raisons. A côté d'une culture dédiée au bien-être privé est apparu le problème du système de représentation. Ce système échouât à doter la révolution d'une institution durable et par conséquent, à maintenir vivant le souvenir de l'esprit révolutionnaire. Bien que le système représentatif permette de créer un espace pour l'exercice de la liberté par le débat, l'action et la prise de décision en commun, ce ne sont que les représentants du peuple, et non le peuple lui-même, qui ont pu en bénéficier. Le cas du système de représentation montre à quel point la liberté publique peut dégénérer jusqu'à n'être plus que la simple administration ou le gouvernement de quelques-uns, selon que l'on comprend ce système comme la délégation des intérêts personnels aux experts ou comme le gouvernement des représentants.

Institution, division et pluralité

Bien que Marx soit considéré par Arendt et Merleau-Ponty comme le grand théoricien des révolutions, pour les deux penseurs, la manière dont le penseur allemand connecte la révolution avec l'histoire manifeste les raisons de sa déroute. Selon Arendt, ce dernier point s'exprime dans la conviction marxienne que « la révolution a plus été le résultat d'une force irrésistible que le produit de certains événements et actions » (SR, 352 [255]). Cette interprétation coïncide avec ce que Merleau-Ponty appelle « l'histoire comme maturité », reposant sur le développement objectif des faits. Cependant, tandis qu'Arendt se concentre sur l'inévitabilité de la révolution, causée par la nécessité des contradictions socioéconomiques, Merleau-Ponty fixe son attention sur la conception marxienne du sujet révolutionnaire. Dans *l'Essai sur la révolution*, Arendt ne se réfère pas à la question de la « fabrication de l'histoire », que l'on évoquait dans les deux premières parties de cette thèse, mais au développement dialectique des événements et, par conséquent, à la nécessité qui accompagne le processus vital. Dans ce cas, elle ne s'arrête pas particulièrement sur le rôle du sujet de l'histoire et la réalisation de la révolution. Merleau-Ponty, pour sa part, réalise un tournant dans son interprétation de Marx, puisque dès lors, le prolétariat, qui était au centre de sa réflexion sur la philosophie de l'histoire dans les textes d'après-guerre, se convertit en la raison de l'échec de la révolution.

Mais bien que Arendt et Merleau-Ponty ne mettent pas l'accent sur les mêmes raisons pour expliquer la déroute de la révolution, ils parviennent finalement à une conclusion similaire : la tentative malheureuse de maintenir l'événement de liberté, qui s'inaugure avec la transformation révolutionnaire, est liée à l'annulation de la pluralité. Dans le cas d'Arendt, ce qui précède se déduit du triomphe de la vie sur la politique, puisqu'en voulant trouver une solution politique à la question sociale, on finit par remplacer la liberté par la nécessité, et par conséquent, on supprime la distinction entre les acteurs. Bien que Merleau-Ponty n'utilise pas le terme « pluralité », il est clair qu'en se référant à la « dialectique », le penseur français fait allusion à l'existence de l'opposition et, par conséquent, à la division permanente au sens de la communauté politique. Ainsi, pour lui, le problème de la philosophie de l'histoire marxienne est qu'elle concentre le sens de l'histoire dans le prolétariat, et clôt ainsi toute possibilité de contestation.

CHAPITRE VI

LA FORME POLITIQUE DE LA REVOLUTION

En écho à une philosophie de l'histoire téléologique et déterministe, la conception marxienne de la révolution se comprend généralement comme un dénouement des événements sociaux et politiques s'expliquant par les contradictions entre les forces productives et les relations de production, qui constituent la « structure économique de la société » (IA, 192). Comme on le voyait dans la première partie de cette thèse, le fameux prologue de 1859, mais également, jusqu'à un certain point, le *Manifeste du parti communiste*, soutiennent que la révolution se produit à partir des développements des conditions socioéconomiques, et par conséquent, selon la succession des états historiques déterminés par le mode de production de la vie matérielle. Dans ce cas, la révolution se conçoit comme la culmination de la nécessité historique conditionnée par la transformation de la base économique. C'est la manière dont Arendt et le Merleau-Ponty des *Aventures de la dialectique* interprètent la conception marxienne de la révolution. La commotion que génère le processus révolutionnaire ne peut être séparée de la philosophie de l'histoire qui la justifie.

Cependant, cette conception de la révolution, certainement débitrice d'une lecture mettant tout l'accent sur le développement économique, coexiste avec une autre lecture surtout fixée sur le rôle de la lutte politique dans les grandes transformations sociales. Par exemple, dans le *Manifeste du parti communiste*, le poids de l'analyse économique dans le développement historique cohabite avec le facteur de la lutte des classes et, comme le rappelle Marx lui-même, « toute lutte de classe est une lutte politique (MC, 165 [604]). La révolution n'est pas le simple effet d'un processus automatique, prédéterminé par les contradictions qui surgissent au sein de la base productive, mais un événement inséparable de l'action politique et de toutes les incertitudes que celle-ci apporte avec elle.

L'analyse du caractère intempestif de la révolution, qui évite que cette dernière ne soit réduite à un simple reflet de la structure économique, s'observe surtout dans les textes où Marx s'intéresse à l'étude concrète de la lutte des classes. Autant dans *La lutte des classes*

en France que dans le *18 brumaire de Louis Bonaparte* et *La guerre civile en France*, le penseur allemand montre le caractère complexe du fait révolutionnaire dans la multiplicité de ses déterminations, la particularité de ses rythmes et la contingence de sa réalisation. Cette conception de la révolution ouvre une autre manière de penser la relation entre le moment révolutionnaire et son institution. Cela est mis en évidence, de façon suggestive, dans la réflexion sur l'expérience de la Commune de Paris, où Marx dit rencontrer « la forme politique enfin découverte pour réaliser l'émancipation économique du travail » (GCF, 78 [212]).

La lutte des classes comme conflit politique

Bien que la lutte des classes soit conditionnée par l'antagonisme capital/travail, elle ne peut être réduite à un simple reflet ou un pur phénomène de cette division. Les contradictions qui émergent entre les acteurs de la sphère publique, les spécificités de leurs formes d'organisation, les circonstances de la dispute du pouvoir dans la relation entre les gouvernants et les gouvernés, pour ne donner que quelques exemples, ne sont pas mécaniquement déterminées par la base économique de la société. Le conflit politique a, de cette façon, sa propre dynamique et ses développements particuliers. Mais, en outre, ce conflit spécifique génère de multiples effets sur la contradiction présente dans les relations de production.

Cet accent porté sur l'aspect politique du processus révolutionnaire coïncide avec l'interprétation de la contingence de l'histoire que, comme on l'a vu précédemment, Merleau-Ponty présente dans ses textes d'après-guerre. Derrière la centralité de la lutte des classes se trouve la praxis humaine qui peut se comprendre à partir des relations sociales. C'est l'action, dans la forme antagonique que ces relations prennent dans la société bourgeoise, qui introduit l'indétermination dans l'événement de la révolution. Dans ce cas, ce n'est pas la nécessité mais la lutte libertaire, conditionnée par le conflit des relations sociales, qui acquiert un rôle protagoniste dans la transformation de la société. Mais, comme le dit Merleau-Ponty dans ces mêmes textes, la contingence cohabite avec une logique de l'histoire, et cette logique est attachée à l'orientation spécifique de l'émancipation du prolétariat. Cette émancipation est sans doute au cœur du développement de la lutte des classes, mais la question décisive, dans le cas concret de la révolution est le

fait de savoir si cette logique finit ou non par mitiger complètement l'impulsion de la contingence.

Le processus révolutionnaire et la transition

Comme le montre bien Etienne Balibar¹⁷², dans la préface à l'édition allemande de 1872 du *Manifeste du parti communiste*, Marx et Engels réalisent une correction essentielle de leur propre conception du pouvoir politique prolétaire. Cette correction, qui avait déjà été soulignée par Lénine¹⁷³, et qui s'inspire de l'expérience révolutionnaire de la Commune de Paris, est une importante porte d'entrée à la discussion marxienne sur le lien entre révolution et institution. En se référant aux mesures révolutionnaires énumérées à la fin du second chapitre du *Manifeste*, Marx et Engels affirme ce qui suit :

La Commune, notamment, a démontré que la classe ouvrière ne peut pas se contenter de prendre la machine d'État toute prête et de la faire fonctionner pour son propre compte (MC, 138).

La leçon principale de la Commune de Paris est que la révolution prolétaire ne doit pas simplement prendre le pouvoir de la machine d'État existante, mais la briser, c'est-à-dire démolir sa forme particulière d'organisation du pouvoir politique. Ceci implique certainement une modification de la définition marxienne de l'État et, par conséquent, une profonde révision du type d'institution postulé comme le stade initial du processus révolutionnaire impulsé par le prolétariat.

Dans le second chapitre du *Manifeste du parti communiste*, Marx et Engels soutiennent que le prolétariat doit se convertir en État pour détruire l'exploitation de la classe bourgeoise, c'est-à-dire, pour centraliser graduellement les moyens de production et, par conséquent, arracher le capital à cette classe. Ici, l'État cesse d'être principalement l'universalité abstraite dans laquelle s'aliène l'essence communautaire humaine, pour se convertir, à partir de *Misère de la philosophie* et du *Manifeste*, en un outil de domination utilisé par la bourgeoisie, et par là même, en un moyen dont le prolétariat doit s'approprier. En principe, il y a ainsi une symétrie entre l'État bourgeois et le prolétariat. Cependant, dans chacun des

¹⁷² Cf. Balibar 1974, 65-101.

¹⁷³ Cf. Lénine, 2008, 76-101.

cas, cet instrument est utilisé à des fins différentes : alors que la bourgeoisie cherche à maintenir à travers lui sa domination de classe, le prolétariat l'utilise pour supprimer l'exploitation et par conséquent, pour en finir avec toute domination. Ainsi, pour la classe prolétaire, l'État ne doit être rien de plus qu'un moyen transitoire.

Le processus révolutionnaire a pour but final la fin de la lutte des classes, et bien que le *Manifeste* considère la tactique politique comme une voie d'accès à cet objectif, le lien entre révolution et institution est conditionné, en dernier lieu, par le type d'organisation du social qui doit s'imposer une fois que l'exploitation aura été éradiquée. Autrement dit, dans ces textes de Marx, l'institution se comprend à travers une politique ayant pour objectif d'en finir avec la politique ou au moyen d'un conflit orienté vers la fin du conflit même. Dans ce cas, l'institution de l'esprit révolutionnaire disparaît dans la gestion de la société réconciliée. Mais Marx ne présente-t-il pas, dans son œuvre, d'autres façons de comprendre la relation entre révolution et institution ? Ne se manifeste-t-il pas, dans la Commune de Paris, une forme politique parvenant à maintenir vivant l'esprit révolutionnaire ? Comme on le mentionnait au début de cette partie, la Commune exige une correction essentielle dans la conception de l'État que Marx et Engels présentent dans le *Manifeste*.

La forme politique de l'émancipation sociale

A la différence des textes de 1847 à 1852, la Commune de Paris montre que la machine de l'État *ne peut* être utilisée telle que celle-ci se présente dans le régime bourgeois, mais qu'elle doit être supprimée et remplacée par une nouvelle forme politique, qui permette au prolétariat d'assumer la direction des affaires communes. Ainsi, dans ce cas, la classe prolétaire montre la limite de l'État bourgeois. Celui-ci n'est pas un simple instrument devant changer de conducteur pour être utilisé à de nouvelles fins, mais un pouvoir centralisé et répressif dont la forme même est inséparable de la finalité. Pour cette raison, l'expérience de la Commune se présente comme une lutte concrète et continue contre la forme État réalisée à partir de la démocratisation du pouvoir prolétaire.

Cette démocratisation est une invention ininterrompue rendant manifeste que la Commune est en même temps pouvoir institué et puissance instituante. Selon Marx, « la Commune a doté la République d'une base d'institutions réellement démocratiques » (GCF, 77 [212]).

Ces institutions rompent avec le pouvoir étatique moderne, en particulier avec ses deux grandes composantes : la bureaucratie étatique et l'armée permanente. La rupture avec la bureaucratie se distingue dans la composition même de la Commune, « formée par les conseillers municipaux élus au suffrage universel dans les différents quartiers de la ville » (GCF, 74 [209]). Marx constate ainsi que la Commune n'est pas un organisme parlementaire, mais une forme politique dans laquelle le travail exécutif se combine au législatif. Sa structure obéit alors à un type de démocratie radicale où ceux qui sont directement impliqués prennent les décisions collectives sur les questions communes : les conseillers de la Commune ne doivent pas seulement promulguer des lois, ils doivent également les faire respecter. En outre, les conseillers sont « responsables et révocables à court terme » (GCF, 74 [209]). Par conséquent, ce type de démocratie repose sur un contrôle populaire permanent des délégués, et donc sur une participation populaire active dans les différentes directions de la communauté politique.

Or, dans l'exemple de la Commune, Marx semble s'éloigner de la conclusion de la fin de la politique qui accompagne sa conception instrumentale de l'État originaire. Ce n'est pas l'administration des choses, mais l'action publique et démocratique qui émerge dans le « gouvernement de la classe ouvrière » (GCF, 77-78 [212]). Avec le début de la fin de l'État, la politique ne s'annule pas, mais on découvre une « nouvelle pratique de la politique » (Balibar 1974, 99). Bien que le but ultime de la révolution soit la fin de l'exploitation du travail d'autrui, ce qui se produit avec l'abolition de la lutte des classes, l'expérience de la Commune conduit Marx à affirmer que la révolution ouvrière « devra passer par de longues luttes, par toute une série de processus historiques qui transformeront les circonstances et les hommes » (GCF, 79 [213]). Ainsi, la Commune n'est pas la fin de l'antagonisme mais son exaltation permanente en tant que part constitutive de l'initiative politique du prolétariat. Cet antagonisme ne s'exprime pas seulement dans la lutte entre la classe productrice et la classe appropriatrice, mais il se manifeste également dans la confrontation entre la forme-Commune et la forme-État. La particularité de cette institution révolutionnaire est précisément la lutte ininterrompue, l'agonisme continu qui émerge avec l'impulsion constituante. En ce sens, l'institution de la Commune n'est pas exactement un régime, compris comme une forme politique stable et statique. Son fonctionnement même, la manière dont elle organise le pouvoir, ne lui permet pas de se convertir en une structure

fixe, inaltérable. Alors que la forme-État ordonne et normalise l'action politique, la forme-Commune héberge une conflictualité qui excède en tout moment cette tentative de domestication de l'action.

La particularité de la Constitution Communale est alors son caractère non-transitoire, même lorsque, quelques années après, Marx continue à postuler la nécessité d'une période de transition entre la société capitaliste et la communiste (cf. CPG, 355). A partir du moment de son instauration, elle « aurait rendu à l'organisme social toutes les forces jusqu'alors absorbées par l'État parasite qui entrave le libre mouvement de la société et s'en nourrit » (GCF, 77 [211]). La Commune est donc une révolution en marche et non un simple outil de changement. La différence entre l'État en tant qu'instrument permettant d'atteindre le communisme et la forme politique parisienne de 1871 est précisément l'institution *immédiate* de l'autogouvernement ouvrier. Depuis son début, l'organisation de la Commune n'apparaît pas seulement comme une rupture avec la machine étatique, mais en outre, comme une forme concrète permettant d'en finir avec l'esclavage social.

Or, *La guerre civile en France* accentue l'ambivalence des textes marxistes ayant été signalés à d'autres moments dans cette thèse. En ce qui concerne la question de l'institution, la rectification sur la transition ou sur le rôle de l'État dans la révolution accompagne une révision de la philosophie de l'histoire et de la fin du conflit social. Comme on l'a signalé, dans l'étude des révolutions, Marx manifeste l'intervention politique de la lutte des classes et, par conséquent, la contingence qui accompagne tout processus révolutionnaire. Au lieu de postuler la maturité objective des événements historiques ou le développement nécessaire et inévitable de l'histoire selon les conditions économiques, le penseur allemand observe que la Commune n'annonce pas avec anticipation son irruption ni ne prédit son dénouement. En deuxième lieu, la Commune ne représente ni la clôture du processus historique ni la fin de la politique. Au contraire, sa forme démocratique est une confirmation de l'incessante division du social, une annonce du conflit permanent entre les classes, mais également entre les acteurs révolutionnaires, et par conséquent, de l'impossibilité d'une fin effective de l'antagonisme. Dans ce cas, la révolution n'est pas véritable uniquement comme mouvement, mais elle l'est également en tant qu'institution, puisque la nouvelle organisation de la société n'est pas un régime définitif.

Le prolétariat et l'institution révolutionnaire

Le terme « prolétariat » apparaît pour la première fois dans l'œuvre de Marx dans la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction*. La définition marxienne du prolétariat dans ce texte de jeunesse ne fait pas appel au concept sociologique de la classe ouvrière. Le prolétariat n'est pas un groupe social déterminé, classifié exclusivement à partir de ses conditions socioéconomiques, il est avant tout « une classe de la société bourgeoise qu'il n'est pas une classe de la société bourgeoise » (CFDH, 106 [289]). Au lieu de se présenter comme un sujet plein, identifié de façon positive selon certaines propriétés, il est porteur de la souffrance universelle, de l'« injustice pure et simple », [*Unrecht schlechthin*], du « crime notoire » de toute la société. Au sens strict, le prolétaire est une « non-classe ». La négativité qui définit le prolétaire est donc l'énonciation de son impropriété, de sa dé-classification en tant que sujet doté d'une identité fixe et définie.

La situation dans laquelle se trouve le prolétariat en relation au fondement de la société bourgeoise le convertit en sujet privilégié – et au sens strict, en *seul* sujet – porteur du principe de l'abolition de toutes les classes. C'est sa négativité qui le convertit ontologiquement en sujet révolutionnaire. Mais, comme on le soulignait plus haut, c'est un sujet paradoxal, puisqu'il est dépourvu d'identité, et en ce sens, ne peut être classifié dans l'ordre social. A partir de cette déclassification, le prolétariat a une fonction historique : à travers la *pratique* il doit parvenir à la résurrection de l'Allemagne qui, dans les termes de la *Contribution*, équivaut à la libération de l'être humain.

Bien qu'à partir de l'*Idéologie allemande*, et de façon plus explicite dans la *Misère de la philosophie* et dans le *Manifeste du parti communiste*, Marx redéfinisse le prolétariat selon la place qu'il occupe dans les relations sociales de production, dans aucun des textes postérieurs à la *Contribution*, il ne cessera d'être considéré comme la négation radicale de la société bourgeoise. Cependant, dans ces textes, traversés d'un point à l'autre par la critique de l'économie politique, la rédemption prolétarienne n'équivaut plus à la récupération de l'être humain, et, en outre, comme on l'a particulièrement souligné dans ce chapitre, le prolétariat est fondamentalement un acteur révolutionnaire en tant qu'il traverse un processus de subjectivation qui dépend directement de la lutte des classes. Par

conséquent, le passage décisif de la théorie du prolétariat du Marx de jeunesse aux textes centrés sur la lutte des classes n'est principalement pas la classification du prolétariat comme un groupe social (« la classe des travailleurs » [*Arbeitsklasse*], mais l'importance du conflit politique.

Le caractère permanent de ce conflit, sur lequel on insistait dans les paragraphes précédents, est la condition du caractère toujours inachevé de la subjectivation prolétarienne. Comme on l'a vu, cela se rend visible dans la pratique démocratique de la Commune. Si dans la *Contribution*, la définition du prolétariat est dans une certaine mesure sujette à la récupération finale de l'être humain dans une sorte de réconciliation de la société comme résultat du mouvement historique, dans *La guerre civile en France*, le prolétariat se submerge dans un processus de subjectivation qui se définit à partir de la lutte entre révolution et contre révolution. Dans ce dernier cas, il y a une fracture entre le sujet politique et la téléologie historique : la pratique révolutionnaire reste ouverte et se manifeste comme un conflit d'émancipation ininterrompu, où la subjectivation prolétarienne est toujours un processus inachevé. De cette manière, la subjectivation prolétarienne qui se construit dans la pratique révolutionnaire se conjugue avec l'institution ininterrompue.

SEUIL

L'INSTITUTION REVOLUTIONNAIRE

Bien que, comme on le voyait dans le cinquième chapitre, Merleau-Ponty et Arendt considèrent que toutes les révolutions finissent par échouer, cette conclusion ne représente pas un obstacle à la tentative de trouver, dans les réflexions des deux auteurs, des issues au problème de l'institution de l'action politique. Comme dans le cas de l'interprétation marxienne de la Commune de Paris, penser l'institution de la révolution exige que l'on cesse de considérer l'événement de la rupture et de la durée de cette impulsion libertaire comme deux moments tout-à-fait séparés et antagoniques. L'impétuosité de la rupture peut avoir recours à des formes politiques qui prolongent son irruption inattendue, de même que l'institutionnalisation ne bloque nécessairement ni la nouveauté ni la possibilité de sa refondation. Le processus instituant ne se réduit pas à son commencement, pas plus que l'institution à la stabilité et la fixité. De cette manière, la relation entre révolution et institution est plus complexe qu'une simple opposition entre l'interruption radicale et l'ordre inamovible.

Dans un cours donné en 1954, consacré au problème de l'institution, Merleau-Ponty se dirige dans cette direction. Cependant, selon moi, les notes de ce cours peuvent être lues à la lumière de l'épilogue aux *Aventures de la dialectique*, puisque dans ce texte, il adopte une position réformiste motivée par l'abandon de la théorie marxienne du prolétariat. Cependant, bien que Merleau-Ponty considère qu'il est nécessaire d'abandonner cette idée d'une solution du problème social à partir de la dictature du prolétariat, il ne croit pas que cela implique de renoncer à la lutte contre le capitalisme et d'ignorer le conflit social et politique. L'issue qu'il trouve est alors l'adoption d'un « libéralisme héroïque », de type wébérien. Dans ce libéralisme, Merleau-Ponty trouve un champ ouvert à l'opposition, où la dialectique est toujours inachevée et la lutte se manifeste de façon ininterrompue. Mais l'espace qu'il trouve pour l'institutionnalisation de cette lutte est le Parlement : « l'unique institution connue qui garantisse un minimum d'opposition et de vérité » (AD, 252 [313]). Comme dans les cas d'Arendt et Marx, le penseur français entrevoit que la durée de l'action dépend de l'adoption d'une certaine *forme politique*, mais au lieu de s'incliner vers la démocratie directe des conseils, il opte pour l'action démocratique parlementaire.

Cependant, comme il l'exprime dans un entretien en 1959, ce choix n'est qu'une issue provisoire et insuffisante (cf. O, 79).

Comme on l'affirmait au début de cette section, quelques mois après avoir écrit cet épilogue, le penseur français dédie un cours à l'institution dans l'histoire personnelle et publique. Selon Lefort, dans ce cours, Merleau-Ponty appréhende le terme « institution » à partir de sa propre ambiguïté : « Il le prend dans son double sens – action qui donne un commencement et état des choses établi, social, politique, juridique, par exemple – avec la seule différence, essentielle, de ce que l'institution, comme fondation, n'est pas considérée comme le produit d'un acte et que l'institution comme établissement, contient en même temps la possibilité de sa perpétuation, sous la forme de la répétition, voir de la pétrification, la possibilité de la réactivation de la force instituante » (I, XVI [6]).

Ainsi, comme le signale Tassin, « Merleau-Ponty forge un concept d'institution dynamique qui intègre en lui-même les propriétés des phénomènes insurrectionnels » (Tassin 2012, 177). En raison de cela, ce concept évite l'opposition traditionnelle tranchée entre l'institué et l'instituant, et pense la relation créative et contingente entre la chose établie et l'acte qui l'établit. Mais l'institution, selon Merleau-Ponty, « n'est pas le contraire de [la] révolution ; [la] révolution est une autre *Stiftung* » (I, 14 [44]).

Merleau-Ponty insiste sur le fait qu'il doit y avoir un élément de rénovation dans l'institution, une réitération du commencement n'équivalant pas à la répétition du même, mais à une « réactivation inventive » (Tassin 2012, 178). Cette réactivation est continue, inachevée, elle ne s'épuise pas avec l'établissement d'une nouvelle forme de gouvernement. La réitération, qui doit toujours être différente, accueille l'initiative dans l'institution même et pour cela conserve, d'une certaine manière, l'impulsion du processus instituant ou de ce qu'à plusieurs reprises on a nommé l'« esprit de la révolution ».

Or, Merleau-Ponty pense l'institution en parallèle aux problèmes de la philosophie de l'histoire et à leur relation à la révolution. Pour cela, il affirme qu'il est nécessaire de prendre des distances avec « le concept vulgaire de révolution comme état dépassant les contradictions antérieures » (I, 32 [61]). Pour Merleau-Ponty, le concept vulgaire de révolution, produit de l'historicité occidentale, est une « sorte d'idéalisme marxiste hérité

de Hegel » (I, 16, [46]). Pour cela, si l'institution révolutionnaire est abordée au moyen de ce type de philosophies de l'histoire, sa déroute est écrite dans ses propres présupposés conceptuels. Il résulte de cela que la révolution comme institution fasse appel à un autre type d'historicité. Merleau-Ponty veut penser l'histoire comme « milieu de vie », précisément pour manifester son ouverture à la contingence. C'est cette ouverture qui évite la fin de la division sociale et, par conséquent, conçoit l'institution à partir de l'idée d'un processus conflictuel indéterminé.

Comme dans le cas des écrits de Merleau-Ponty, il est possible d'extraire des textes d'Arendt une certaine conception de l'institution qui permette la prolongation du moment révolutionnaire, et en général, de l'action politique. Le concept dynamique d'institution suggéré par le philosophe français qui, comme on l'a vu, trouve une issue à l'alternative entre la stabilité rigide et le mouvement incontrôlable, est étroitement lié à la réitération arendtienne du moment constitutif. Pour que l'institution ne laisse pas échapper la liberté qui lui a donné son origine, la réactivation du commencement est plus que nécessaire. Selon moi, cette idée paraît être au centre du débat autour de l'autorité développé par Arendt autant dans *Entre passé et futur* que dans *l'Essai sur la révolution*.

Dans le premier, Arendt lie la durabilité, la continuité et la permanence du corps politique au concept romain d'autorité. A Rome, ce concept était central pour prolonger le moment constitutif. La *auctoritas*, dérivée du verbe *augere* (augmenter) avait pour fonction principale d'accroître de façon continue ce moment. Cette autorité était inséparable de la religion, du *religare* ou du lien au passé, et à la tradition, comprise comme la transmission du témoignage du passé aux générations futures. Mais, selon Arendt, c'est précisément cette trinité de l'autorité, la religion et la tradition qui se perd à l'âge moderne et les révolutions tentent de rétablir ce « fil rompu de la tradition ». Cette conclusion suggère une attitude nostalgique qui cependant, doit être pensée à nouveau à la lumière de *l'Essai sur la révolution*, puisque dans ce livre, Arendt réaffirme l'existence d'un fil rompu de la tradition, mais soutient que la révolution nord-américaine a développé un nouveau concept d'autorité. La Révolution nord-américaine n'a cherché l'autorité dans aucune source transcendante, elle l'a trouvée dans l'acte même de fondation du corps politique. Autrement dit, dans cette révolution, on observe que l'autorité réside dans l'acte de commencer et que

c'est ce début qui résulte déterminant pour la préservation de l'espace de liberté tout juste constitué.

Or, c'est précisément cette augmentation du début qui complète la notion dynamique d'institution proposée par Merleau-Ponty. L'institution ne doit pas être pensée comme l'autre de la révolution, parce qu'elle préserve la vitalité du commencement, y revenant et augmentant sa puissance. Ce qui est en jeu, dans ce cas, c'est la réitération toujours différente du début, parce que le retour au commencement implique déjà des modifications, des corrections, des altérations de l'institué. De cette façon, l'institution est révolutionnaire parce qu'elle ne succombe pas à la réification, son esprit révolutionnaire croît à mesure que se reconstruit son propre début.

Toutefois, comme on l'a anticipé, Arendt associe cette revitalisation de la révolution à la découverte d'une *forme politique* rendant possible la coïncidence à tout moment de la liberté et du commencement. C'est le point sur lequel elle se distingue de la solution proposée par Merleau-Ponty dans l'épilogue des *Aventures de la dialectique*. Pour elle, le système représentatif restreint la participation politique, puisque, bien qu'il promeuve la contestation et la pluralité, il la limite à ses représentants. L'alternative qu'Arendt trouve alors à la représentation est une forme politique dans laquelle survit l'esprit public à travers la participation directe des citoyens aux affaires communes. Cette forme politique naît dans les révolutions des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles à travers le système des conseils, qui doit être compris comme « une forme de gouvernement entièrement neuve, avec un espace public nouveau pour la liberté, constitué et organisé au cours de la même révolution » (SR, 344 [249]).

Pour Arendt, la participation large et active de la citoyenneté s'accompagne de la divisibilité et de la séparation du pouvoir. L'institution mise en marche par les conseils avait la particularité de mettre en question le principe voulant que la stabilité d'un corps politique dépende de ce que la nation soit unique et indivisible. La préservation de l'esprit public, qui émerge dans la révolution, s'associe à ce lien étroit entre l'action politique directe du peuple et la permanence de la division, c'est-à-dire, de l'opposition et de la pluralité, au sein de la communauté politique.

On peut déduire de ce qui précède que, dans la discussion sur la forme politique qui pourrait préserver l'esprit de la révolution, Arendt semble être plus proche de Marx que de Merleau-Ponty. Comme on le voyait dans le chapitre précédent de cette thèse, la forme communale est une lutte constante contre la professionnalisation de la politique représentée dans la bureaucratie étatique et, par conséquent, un combat contre la dépolitisation de la population. Cependant, dans son souci de l'interprétation marxienne de la Commune, Arendt conclut que le penseur allemand, bien qu'heureusement surpris par les événements de 1871, n'est pas parvenu à comprendre dans sa juste dimension l'importance politique de cette manifestation singulière du système des conseils.

L'argument de fond, selon Arendt, est que Marx, à l'instar du reste des représentants de la tradition révolutionnaire, a pensé la Commune comme un organe temporel incapable de survivre à la Révolution. A la différence de l'interprétation qui était présentée au chapitre six de cette thèse, Arendt ne perçoit pas les rectifications de Marx sur la conquête du pouvoir d'État et, par conséquent, considère que le philosophe allemand a abordé l'expérience de la Commune à partir de la question du régime de transition à la société sans classe. En raison de cela, au lieu de souligner la lutte entre la forme-Commune et la bureaucratie étatique, sur laquelle Marx insiste dans *La guerre civile en France*, Arendt soutient que le penseur allemand, à l'instar de, plus tard, Lénine, était ancré « dans la tradition de l'État national » et concevait « la Révolution comme un moyen pour atteindre le pouvoir et identifiait celui là au monopole des instruments de la violence » SR, 353-354 [256]). Ainsi, là où Marx observait l'extinction immédiate de l'État, Arendt ne voit qu'un étatisme doctrinaire incapable de comprendre les nouvelles impulsions organisatrices du peuple. Mais ce qui précède ne constitue pas le seul point de désaccord entre Marx et Arendt sur cette question. Par exemple, alors qu'Arendt considérait comme une « erreur fatale » le fait que les conseils confondent leur fonction politique avec le projet ouvrier de prendre en charge la gestion des usines (cf. SR, 379 [273]), pour Marx, la participation active des travailleurs se trouvait nécessairement liée à la lutte contre les expropriateurs et, en général, contre l'existence de la société capitaliste. Ainsi, la condition politique des travailleurs était indissociable de leur condition ouvrière, et la conduite démocratique des affaires publiques incluait la direction de la production et la gestion des lieux de travail.

Cette indistinction marxienne entre l'ouvrier producteur et l'ouvrier acteur public contraste avec le type de « sujet » qui, pour Arendt, s'observe dans l'action des conseils. Dans *Essai sur la révolution*, elle utilise parfois le terme « peuple » et parfois le terme « citoyen ». Dans les deux cas, cependant, il est fait référence aux acteurs qui se manifestent dans l'espace public par leurs actes et leurs paroles, en révélant leur singularité. Comme dans la *Condition de l'homme moderne*, l'action est ici liée à l'émergence du *qui* dans l'espace public, permettant que les agents s'occupent de leurs affaires communes. Chez Marx, pour sa part, bien qu'aient participé à la Commune différentes factions du peuple parisien, les conseils municipaux étaient composés, dans leur majorité, par des membres de la classe ouvrière. La révolution communarde était, pour lui, un exemple d'une révolution de la classe travailleuse et, par conséquent, c'est le sujet prolétaire qui guide la lutte émancipatoire.

Cette différence dans la conception du « sujet politique » est directement liée au caractère du conflit qui surgit dans le processus révolutionnaire. Dans la *Condition de l'homme moderne* le conflit se comprend à partir de la pluralité. Mais, comme on le voyait quelques pages auparavant, dans la situation de la Commune cet agonisme se convertit, pour Arendt, en lutte du peuple contre l'État. Or, cette lutte est le conflit entre la pluralité politique des conseils et l'unification centralisée de l'appareil d'État. Marx trouve également une lutte contre l'État dans l'expérience de la Commune, mais c'est un conflit entre la démocratie et la bureaucratie, conditionné par la lutte des classes entre le prolétariat et la bourgeoisie. De cette façon, alors qu'Arendt, aborde la division de la communauté politique à partir de la pluralité des acteurs singuliers, Marx signale que le conflit est inséparable de la division sociale que génère la structure de la société capitaliste.

Pourtant, malgré toutes ces différences, il est intéressant de noter que ces penseurs arrivent à la conclusion selon laquelle l'unique moyen pour maintenir en vie le début révolutionnaire est de trouver les formes institutionnelles qui permettent, ou même motivent, l'action et la participation continue du peuple aux affaires publiques. De cette façon, la forme politique offre la possibilité concrète de la réactivation et de l'augmentation du moment constitutif. La conservation de l'esprit public à travers l'action est une sorte de ré-institution qui évite toute pétrification du processus révolutionnaire. Bien que Merleau-

Ponty ne trouve pas cette ré-institution concrète dans le système des conseils, mais dans la lutte parlementaire, il est certain qu'il partage avec Arendt et Marx le fait que la révolution et l'institution ne doivent pas être vus comme des opposés. Les deux moments se trouvent dans la réitération inventive de l'action politique qui évite que le commencement ne soit qu'une rupture et que la prolongation du commencement ne se convertisse en forme achevée de gouvernement qui bloquerait l'apparition de la nouveauté et de la contingence. Mais cette convergence entre ces trois penseurs requière, comme condition inévitable, que le conflit permanent soit une partie constituante de l'action politique à plusieurs.

CONCLUSION

Merleau-Ponty partage avec Arendt la compréhension de la politique à partir d'une phénoménologie de l'action. Cela signifie que, à rebours de la tradition philosophique, ces auteurs évitent d'une part d'assimiler la politique à une forme de gouvernement ou à l'administration de l'État et de l'autre, rejettent la construction d'une *théorie* de l'action cherchant à définir ce que devrait être ce phénomène à partir d'une série de déterminations conceptuelles et de valorisations *a priori*. Pour eux, il est nécessaire d'aborder l'action politique à partir d'elle-même, dans sa manifestation concrète dans le champ des affaires humaines. Dans ses écrits d'après-guerre, Merleau-Ponty ne réalise pas d'élucidation « systématique » des principaux traits existentiels de l'action, comme se le propose Arendt dans la *Condition de l'homme moderne*, mais il coïncide avec elle sur un aspect fondamental : l'action n'est jamais l'activité volontaire d'un sujet souverain, mais une expérience émergeant toujours à plusieurs, dans la coexistence et la pluralité humaine. Ainsi, ce qui la rend proprement politique, c'est l'établissement de ce lien entre les acteurs. L'action est alors inséparable de l'agir avec d'autres et de la relation qui s'institue entre les différents. Mais c'est justement ce fait qui introduit la contingence dans la politique, puisqu'elle ne réduit pas le sens de l'action aux intentions ou aux motivations des agents, ni aux résultats par eux attendus. De cette façon, bien que ces motivations et ces intentions aient certainement une influence sur le cours des actions, elles ne le contrôlent pas pleinement. Le sens de l'action excède toute cause subjective. Par conséquent, l'agent ne commande pas l'orientation de ses actes et il se confronte à la tragédie de l'imprévisible et de l'incertain. L'action n'est pas une habitude déterminée, un comportement se contentant de réagir à une certaine situation, mais une initiative libre qui innove, un pouvoir de commencer qui a la vertu de révéler les singularités qui agissent et de rendre visible le monde commun qui s'y instaure.

Il est clair, autant pour Arendt que pour Merleau-Ponty, que la politique se déploie dans l'ordre des apparences. La relation entre les acteurs qui inaugure l'action se montre dans le champ de la publicité, dans le registre du phénoménal. C'est dans cet espace que le lien politique ne cesse de se modifier, puisque le sens des initiatives est altéré de façon imprévisible par les actes des autres. Pour cela, la phénoménologie de l'action ne fait pas

autre chose que de mettre en évidence la fragilité constitutive de la politique. Se submerger dans le jeu politique, c'est accepter l'incertitude des affaires humaines, c'est assumer les conséquences imprévues et, par conséquent, les risques de la vie à plusieurs. La vie politique est ainsi constamment exposée à l'aventure voire même au danger de l'action en commun. Etant donné que ni la certitude, ni la nécessité ne gouvernent les relations entre plusieurs, les choses peuvent toujours être d'une autre manière, et par conséquent, ce que l'on croyait garanti, ce qui avançait dans une direction déterminée, peut dévier, changer complètement de direction. Les prévisions sont donc toujours insuffisantes devant la contingence irréductible des événements politiques. Le présent de l'action ne gouverne pas son avenir, au contraire, celui-ci reste ouvert, sujet aux conséquences inattendues des initiatives humaines.

Ainsi, la relation politique échappe à toute harmonie de l'espace public. Le lien entre les acteurs n'est caractérisé ni par l'homogénéité ni par l'unification, mais par l'agonisme qui accompagne la pluralité ou les divisions du monde commun. Cela signifie que la relation qui s'établit dans l'agir en commun est conflictuelle. En même temps qu'elle met en contact les acteurs, l'action réaffirme leur antagonisme. Par conséquent, ce n'est pas le consensus mais le litige qui est au centre de la coexistence. Le réseau qui se tisse entre les agents est traversé par les désaccords qui émergent de l'hétérogénéité de l'espace partagé.

Alors, en opposition aux interprétations traditionnelles de la pensée de Marx, incluant bien sur l'interprétation arendtienne, dans ce travail, j'ai cherché à montrer que la division, la visibilité, la contingence et le conflit sont également des traits fondamentaux de la politique marxienne. A l'instar d'Arendt et de Merleau-Ponty, Marx pense la politique à partir de l'action ou, à strictement parler, à partir de la *praxis*. Dans ses textes de jeunesse, mais également dans ses écrits tardifs sur les situations concrètes de la lutte des classes, l'action humaine intervient de façon significative. Cependant, ce n'est pas là une thèse évidente. De fait, elle surgit comme une exigence de la critique arendtienne et de la nécessité de répondre à cette critique à travers une lecture de Marx contre Arendt. Comme on le voit dans l'interprétation de *Entre le passé et le futur*, Arendt observe dans la réflexion marxienne la culmination de la tradition de pensée politico-occidentale. Si la philosophie platonicienne a commencé cette tradition en s'éloignant de la politique pour ensuite

imposer ses standards théoriques sur les affaires humaines, Marx radicalise ce geste, le conduit à son ultime expression, en voulant réaliser la philosophie dans la politique. Toute l'interprétation arendtienne de Marx se fonde sur ce présupposé qui, pour elle, contredit toute tentative de mener à bien une phénoménologie de l'action. Marx, selon Arendt, n'a pas seulement été incapable de penser la politique en elle-même, mais en outre, il a voulu changer le monde à partir de l'interprétation philosophique de celui-ci. Cette imposition de la théorie sur les affaires humaines a d'une part, l'effet de vouloir contrôler la contingence du lien politique à travers la nécessité historique, la fabrication, le cycle vital ou idéal de l'humanité socialisée. Mais, d'autre part, cette même imposition confond l'action avec les autres activités humaines, parce qu'elle se s'en approche pas à partir de leur manifestation, mais selon des préconceptions déterminées. Marx vient ainsi faire partie de la longue liste des philosophes qui, dans la tradition de pensée occidentale, ont été incapables de penser l'action et par conséquent, la spécificité de la politique.

Cependant, comme le montre bien Merleau-Ponty, la philosophie de Marx n'est pas à proprement parler un système de pensée cherchant à dépasser la fragilité des affaires humaines. Ce n'est pas une théorie cherchant à gouverner le monde commun ou à dominer l'histoire. Au contraire, elle se situe dans la facticité des relations sociales. Comme la philosophie existentielle de Merleau-Ponty, celle de Marx n'abandonne jamais la situation humaine, elle émerge de la praxis et de la coexistence. Cette interprétation exige que l'on cesse de lire Marx à partir de présupposés idéalistes, mais également à partir d'un certain matérialisme. Le penseur allemand n'est pas d'une part, le dernier représentant d'un subjectivisme ordonnateur du monde ni, d'autre part, un défenseur du mécanisme de la matière. Au contraire, sa pensée se définit à partir du matérialisme pratique qui, en s'interrogeant sur l'action à plusieurs, renonce à tout plan rationnel prétendant régir la contingence humaine.

Mais cette interprétation est déjà une décision face au caractère hérétique de la pensée marxienne. Comme on l'a vu dans ce travail, la confrontation avec Arendt demande que l'on lise Marx à partir d'un point de bifurcation. Les interprétations arendtiennes reposent sur l'œuvre marxienne et, par conséquent, révèlent l'équivocité qui traverse ces écrits. Autrement dit, le Marx de l'action politique libre coexiste avec le Marx économiste de la

nécessité historique et vitale. Ainsi, sa pensée laisse voir la tension entre l'affirmation et la négation de la politique. La rencontre entre le déterminisme historique et la fabrication de l'histoire, l'administration et la survie, mais également la fin du conflit et le gouvernement despotique d'une seule classe annulent l'irruption de l'action et le lien proprement politique. Mais, d'autre part, la contingence de l'histoire, la praxis révolutionnaire, la démocratisation permanente et la continuité de la division sociale ouvrent une pensée de la politique.

Or, cette ouverture ne signifie pas que cette pensée marxienne, qui part de la praxis, soit exactement équivalente à celle d'Arendt ou de Merleau-Ponty. Cette recherche n'a pas seulement révélé la proximité de ces penseurs, mais également leurs profondes différences. L'action chez Marx n'est jamais le résultat d'un sujet isolé, mais celui d'une série d'initiatives qui émergent de la relation sociale entre les individus. Cependant, sa finalité ne s'épuise pas dans l'activité, ni même dans la révélation de l'agent, puisque l'action est praxis révolutionnaire. C'est-à-dire que la pratique politique marxienne est inséparable de la transformation de l'ordre social existant : action et émancipation sont les deux faces d'une même médaille. Pour Arendt, l'orientation de l'action à partir d'une fin externe à celle-là signifie sa confusion avec d'autres activités de la *vita activa*, en particulier avec l'activité de fabrication. Dans l'action, moyen et fin coïncident pleinement. Pour Marx, pour sa part, l'action a une orientation, elle est lutte contre la domination et l'exploitation. Cependant, cette conception de la praxis, dans laquelle intervient certainement la stratégie et non seulement l'exhibition performative des acteurs, ne conduit pas nécessairement à la négation de la politique. Ce qui sépare Marx de Arendt, c'est justement cette tentative marxienne pour penser l'inséparabilité de la *praxis* et de la *poiësis* sans renoncer à la contingence. La praxis révolutionnaire n'est pas l'agencement de la réalité selon la volonté et l'entendement d'un sujet, mais la lutte incertaine à plusieurs, la dispute politique orientée sans qu'aucun résultat ne soit garanti.

En raison de cela, l'action politique est également, pour Marx, action historique, non au sens d'une fabrication de l'histoire selon certains préceptes conditionnés par le modèle idéal de la société future, mais au sens d'une attention particulière portée à l'historicité humaine et à l'imprévisibilité des événements. La praxis sociale introduit la contingence

dans le développement historique. Les actes politiques défient le processus automatique des contradictions économiques, incluant l'indétermination dans la pensée de l'émancipation. Cela ne s'observe pas seulement dans l'élucidation de la praxis que Marx réalise dans ses textes de jeunesse, mais dans l'étude de la lutte des classes, où l'antagonisme génère des déplacements inattendus, des ruptures, des modifications dans le cours des événements. Mais, puisque la praxis est inséparable du projet d'émancipation, comme le souligne Merleau-Ponty, Marx ne se conforme à la pensée l'histoire à partir d'une somme d'événements erratiques et chaotiques. La promesse de la société à venir arrive à un point intermédiaire entre la fatalité d'une téléologie conçue comme un destin et le relativisme démesuré de faits n'ayant aucune connexion entre eux. Sans vouloir fabriquer l'histoire, mais sans pour autant croire que celle-ci se développe de façon nécessaire, Marx considère que l'action historique est orientée vers un horizon de liberté qui, cependant, est complètement ouvert.

Cet accent porté sur la place de la praxis dans la pensée marxienne évite également que la politique chez Marx soit conçue à partir de la phrase malheureuse de Engels sur l'administration des choses. Comme Arendt le précise bien dans sa propre réflexion sur la politique, l'action ne peut se réduire à la gestion de la vie. Cependant, dans le cas de Marx, ce qui précède ne signifie pas que la politique soit séparée du social. Cela se voit de façon concrète dans les luttes spécifiques du mouvement ouvrier, où les prolétaires s'occupent des affaires communes à partir de la participation publique. Ces questions ne se limitent pas à impliquer des décisions sur le lien politique entre les êtres humains, mais portent également sur l'organisation des relations de production de la société. De nouveau, l'action politique est directement connectée à l'émancipation sociale de la classe travailleuse et, par conséquent, la liberté politique est inséparable de la justice sociale. Ce caractère inséparable se manifeste dans la pratique de démocratisation que Marx trouve dans la forme politique de la Commune. La lutte contre l'exploitation va de pair avec l'organisation commune de la société et la pratique de la liberté dans l'espace public. La démocratie directe de la forme Commune s'oppose à la bureaucratie étatique de la même façon que la socialisation du pouvoir se développe en opposition à la capture de la sphère publique de la part des politiques professionnels.

Mais pour que l'émancipation n'annule pas la contingence de l'action et ne freine pas la démocratisation permanente du monde commun, la division sociale, qui sans aucun doute caractérise la politique chez Marx sous la forme de la lutte des classes, doit demeurer un conflit toujours inachevé. Le grand problème de la conception de la division dans la pensée de Marx est que, selon une certaine lecture, celle-ci tend à disparaître à l'horizon d'une société réconciliée avec elle-même. Mais l'attention portée à l'action à plusieurs demande une constante recréation de la communauté politique à travers la continuité de la division sociale et la persistance de l'antagonisme. La démocratisation et la lutte contre l'exploitation ne sont pas dirigées vers un état d'unification et de consensus, mais vers le dynamisme d'un litige qui ne trouve pas de solution définitive. Ainsi, politique et émancipation coexistent lorsque la révolution est une pratique ininterrompue.